

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CITOYENNETÉ ET PLURALISME CULTUREL :
LE MODÈLE QUÉBÉCOIS FACE À L'IDÉAL DE L'INTERCULTURALISME

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
CHARLES-ANTOINE SÉVIGNY

OCTOBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

En commençant la rédaction de ce mémoire, je ne me doutais pas de l'ampleur des efforts que j'allais devoir déployer pour mener cette entreprise à terme. Évidemment, je n'aurais pas pu y arriver sans le concours et le soutien de plusieurs personnes. D'abord, j'aimerais remercier mon directeur de mémoire, le professeur Alain-G. Gagnon, pour sa passion, son dynamisme et ses lumières. Le professeur Gagnon m'a appuyé de façon exemplaire tout au long de mon cheminement universitaire et ce depuis mes débuts en science politique à l'Université McGill. Le professeur Gagnon est un politologue émérite, un professeur exceptionnel et une plus grande personne encore.

Je ne pourrais également passer sous silence les collègues de la *Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes* de l'UQAM, avec lesquels j'ai eu la chance de débattre et d'échanger au cours des trois dernières années dans un esprit de complicité et d'amitié. Je pense notamment à Olivier De Champlain, Raffaele Iacovino, Mathieu Huard-Champoux, Luc Turgeon, Paul May, Catherine Lamarche, Geneviève Baril, Alexandre Germain, Martine Boisvert, Catherine Vallières-Rolland et Junichiro Koji. J'aimerais du même coup remercier les collègues du groupe de recherche *Gouvernance démocratique et ethnicité* avec qui j'ai passé des moments très enrichissants sur les plans universitaire, professionnel et personnel.

Finalement, l'amour, l'amitié, le soutien et l'ouverture d'esprit de mes proches auront été essentiels tout au long de mon parcours universitaire. Je tiens donc à remercier de façon toute particulière ma sœur Lysanne Sévigny, mes amis Philippe Tremblay, François Gagnon, Philippe-Alexandre Bourgouin et ma copine Kim O'Bomsawin. Je tiens également à remercier ma famille, mon frère Frédéric Sévigny ainsi que mes parents, Denise Gagnon et Laurent Sévigny, qui ont toujours été disponibles, ouverts, compréhensifs et d'un appui incommensurable.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1	
CITOYENNETÉ ET PLURALISME CULTUREL.....	5
1.1 Définition et présentation du sujet	5
1.2 La problématique	10
1.3 Cadre d'analyse et hypothèse	11
1.4 Méthodologie	17
CHAPITRE 2	
LES MODÈLES RÉPUBLICAIN ET LIBÉRAL	21
2.1 La citoyenneté républicaine	22
2.1.1 <i>Le principe de l'auto-détermination</i>	23
2.1.2 <i>Le principe de la délibération politique</i>	26
2.1.3 <i>Le principe du constitutionnalisme</i>	29
2.1.4 <i>Trois principes structurants de la citoyenneté républicaine</i>	32
2.2 La citoyenneté libérale	33
2.2.1 <i>Le principe de l'autonomie individuelle</i>	33
2.2.2 <i>Le principe de la neutralité de l'État</i>	40
2.2.3 <i>Deux principes structurants de la citoyenneté libérale</i>	42
2.3 Republicanisme et libéralisme politique : Consensus et dissension	42
CHAPITRE 3	
LES VARIANTES PLURALISTES :	
MULTICULTURALISME ET INTERCULTURALISME	45
3.1 La perspective multiculturelle	45
3.1.1 <i>La culture comme variable du politique</i>	45

3.1.2 <i>Le principe de la reconnaissance mutuelle</i>	53
3.1.3 <i>Les deux principes structurants du multiculturalisme</i>	56
3.2 La perspective interculturelle	59
3.2.1 <i>Le principe dialogique</i>	59
3.2.2 <i>Le principe de reconnaissance des identités multiples</i>	65
3.2.3 <i>Le principe de la participation politique</i>	67
3.3 Multiculturalisme et interculturalisme : L'interculturalisme en tant qu'expression républicaine du multiculturalisme	72
CHAPITRE 4 LA CONSTRUCTION ET L'ÉVOLUTION DU RÉGIME QUÉBÉCOIS DE CITOYENNETÉ	76
4.1 Autant de façons d'être Québécois : La convergence culturelle	83
4.2 Au Québec pour bâtir ensemble : L'émergence du contrat moral	93
4.3 Penser la citoyenneté en termes d'unité : 1991 à 2003	106
4.3.1 <i>Forum national sur la citoyenneté et l'intégration</i>	110
4.3.2 <i>Le rapport de la Commission Larose</i>	118
4.4 Le retour à 1990 : Des valeurs partagées, des intérêts communs	125
CHAPITRE 5 VERS UN NOUVEL ÉNONCÉ DE POLITIQUE SUR LE VIVRE-ENSEMBLE EN CONTEXTE DE PLURALISME CULTUREL	131
5.1 Pourquoi se servir de l'approche de l'interculturalisme?	132
5.2 La théorie de l'interculturalisme et l'interculturalisme québécois	135
5.3 Le contexte québécois	139
5.4 Continuer sur la voie de l'interculturalisme	143
CONCLUSION	150
BIBLIOGRAPHIE	154

RÉSUMÉ

Cette étude se veut une évaluation du régime québécois de citoyenneté à la lumière des modèles théoriques de la citoyenneté en philosophie politique contemporaine. Dans un premier temps, il est question du républicanisme et du libéralisme politique, deux grandes traditions fondatrices des démocraties occidentales. Nous argumentons que ces deux traditions ne sont pas adaptées aux contextes politiques caractérisés par le pluralisme culturel. C'est pour cette raison que, dans un deuxième temps, nous explorons des « variantes pluralistes » qui tentent de bonifier le républicanisme et le libéralisme dans l'optique d'élaborer un modèle de citoyenneté capable de relever les défis que pose le pluralisme culturel au vivre-ensemble démocratique. Nous proposons une étude du multiculturalisme qui représente, dans sa forme minimale, la variante pluraliste du libéralisme politique. Il est ensuite question d'une autre forme de multiculturalisme, c'est-à-dire l'interculturalisme, qui se veut une expression républicaine du multiculturalisme. Nous soutenons que l'interculturalisme représente la variante pluraliste la plus adéquate et la plus avancée pour relever les défis associés au pluralisme culturel.

Le développement et l'évolution du régime québécois de citoyenneté font ensuite l'objet d'un examen approfondi. À travers l'étude de documents gouvernementaux importants des dernières décennies sur les questions de citoyenneté et de pluralisme culturel, nous exposons les éléments clés du régime québécois. Selon nous, le régime québécois, auquel la littérature fait référence en utilisant le vocable « interculturalisme québécois », est bien adapté au pluralisme culturel de la société québécoise. Par contre, nous notons un certain décalage entre l'idéal-type de l'interculturalisme (la théorie) et l'interculturalisme québécois (la pratique) et certaines lacunes chez ce dernier. Nous croyons qu'en s'inspirant de l'idéal-type de l'interculturalisme, il est possible d'identifier des principes fondamentaux qui devraient représenter des priorités dans l'éventualité de la rédaction d'un nouvel énoncé de politique sur le vivre-ensemble démocratique au Québec.

Mots-clés : citoyenneté, pluralisme culturel, aménagement de la diversité, libéralisme, républicanisme, multiculturalisme, interculturalisme, immigration, Québec.

INTRODUCTION

Les questions de justice et de citoyenneté en contexte de pluralisme culturel sont des plus pertinentes pour le Québec. Le pluralisme culturel est un fait sociologique qui ne peut être ignoré dans les démocraties dont l'immigration est à la base de leur peuplement. Le Canada, l'Australie et les États-Unis constituent donc des endroits de prédilection. Nous avons opté pour une étude du cas canadien et plus précisément la trajectoire québécoise en son sein. Certaines caractéristiques de la conjoncture québécoise, comme la dénatalité par exemple, font en sorte que le Québec se montre très favorable à l'immigration pour, entre autres objectifs, renouveler sa main-d'œuvre. L'immigration intensive et croissante est souvent le fait tant de considérations internes que de considérations externes qui nous sont souvent plus familières (conflits armés, dépressions économiques, persécutions politiques, etc.) Ainsi, le Québec reçoit beaucoup d'immigrants non pas seulement parce qu'il est bienveillant mais en grande partie parce qu'il le désire. Ceci fait en sorte que le pluralisme culturel attire de plus en plus l'attention des chercheurs, des politiciens et des médias. Deux causes principales contribuent à faire du pluralisme culturel un fait déterminant de la vie politique québécoise : (1) l'accélération de l'immigration comme facteur de mobilité sociale et (2) la provenance de cette immigration qui est plus diversifiée qu'auparavant. Depuis quelques décennies, l'immigration ne provient plus en majorité des pays occidentaux mais de tous les continents. Cette internationalisation de l'immigration contribue à diversifier le Québec aux plans sociologique et culturel.

La diversité ethnoculturelle provenant de l'immigration n'est cependant pas la seule forme de pluralisme que l'on retrouve au Québec. Pensons aux nations autochtones qui forment des minorités nationales¹ au sens où Will Kymlicka l'entend². Il y a une importante

¹ Certains auteurs considèrent même la communauté historique anglophone du Québec comme étant une minorité nationale. Voir entre autres : Michel Seymour. *La nation en question*. Montréal : L'Hexagone, 1999. De plus, l'Assemblée Nationale du Québec a reconnu officiellement en 2000 « l'existence d'une communauté québécoise d'expression anglaise jouissant de droits consacrés » dans la *Loi sur l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois et de l'État du Québec*.

² Will Kymlicka. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*. Montréal : Boréal, 2001.

distinction à faire entre le pluralisme issu de l'immigration et celui issu de la coexistence de nations historiques établies sur le territoire depuis la création de la fondation de l'État. En plus de ces deux formes de pluralisme, les sociétés démocratiques sont confrontées au pluralisme des modes de vie comme, à titre d'exemples, le genre et l'orientation sexuelle ainsi que l'urbanité ou la ruralité ou encore la place occupée par les travailleurs au sein de la structure économique. En bref, les sociétés démocratiques sont extrêmement complexes et diversifiées au plan sociologique.

Le pluralisme n'est cependant pas qu'un simple fait sociologique. Il a des conséquences sur le politique. Le vivre-ensemble démocratique est très complexe dans les sociétés où les individus partagent sensiblement les mêmes repères identitaires, les mêmes références culturelles et une définition similaire de la bonne vie, car il y a toujours eu et il y aura toujours des luttes concernant les différentes conceptions du bien ainsi que des luttes pour s'arroger les pouvoirs politiques et les ressources. Dans une société où la diversité culturelle prévaut, le vivre-ensemble se complexifie d'autant plus car les membres de la communauté politique entrent en relation non pas seulement pour s'arroger des pouvoirs et des ressources mais pour affirmer leurs identités. C'est essentiellement pour répondre au pluralisme identitaire grandissant des sociétés modernes que l'on assiste aujourd'hui à une (re)conceptualisation de la citoyenneté démocratique.

La présente étude s'inscrit directement dans cette mouvance. Dans un premier temps, nous nous proposons d'étudier et de réfléchir sur le vivre-ensemble démocratique en contexte de pluralisme culturel. L'objectif est de se servir des débats en philosophie politique contemporaine pour identifier un modèle qui serait le plus adéquat possible pour les sociétés fondées sur le pluralisme culturel. Dans un deuxième temps, il sera question d'utiliser ce modèle afin d'évaluer le modèle québécois d'aménagement du pluralisme culturel, car le Québec se trouve à une étape importante de son développement. Soulignons que le dernier énoncé gouvernemental important portant sur la citoyenneté aura bientôt vingt ans et qu'un intense débat entourant la notion d'accommodement raisonnable est devenu un sujet brûlant d'actualité.

Pour atteindre ces objectifs, nous avons divisé notre analyse en cinq chapitres. Dans le premier chapitre, nous allons présenter le sujet à l'étude en établissant les liens entre la citoyenneté et le pluralisme culturel. Il sera notamment question de la complexification du vivre-ensemble démocratique dans les contextes traversés par le pluralisme culturel. Nous définirons également de façon détaillée la problématique qui est au cœur de cette étude, tout en établissant notre cadre d'analyse et notre hypothèse et finalement nous déclinons les considérations méthodologiques. Ce chapitre sera donc l'occasion de se familiariser avec le sujet à l'étude et d'établir un plan détaillé pour valider la question de recherche.

Dans le deuxième chapitre, il sera question d'entrer dans le cœur théorique de l'étude. Le républicanisme et le libéralisme politique représentent deux grandes traditions fondatrices des démocraties occidentales et elles sont incontournables dans le cadre d'une étude sur la citoyenneté, que ce soit en contexte de pluralisme culturel ou non. C'est pour cette raison qu'elles seront abordées et que nous nous efforcerons d'établir les grands principes structurants de ces traditions. Nous argumenterons sur le fait que ces deux grandes traditions ne sont pas suffisamment adaptées pour faire face aux défis que pose le pluralisme culturel. Dans le cas du républicanisme, ce dernier demeure silencieux par rapport au pluralisme culturel. Pour le dire de manière simplifiée, le républicanisme considère qu'un citoyen est simplement un citoyen, point à la ligne. Il n'y a donc aucune médiation entre la république et le citoyen dans la tradition républicaine. De son côté, le libéralisme politique adopte l'attitude de la neutralité bienveillante, c'est-à-dire qu'il préfère ignorer le pluralisme culturel par souci de neutralité entre les différents groupes culturels, ce qui, au bout du compte, résulterait en une meilleure finalité. De plus, pour le libéralisme politique, les questions culturelles concernent la sphère privée et donc elles se situent hors du contrôle légitime de l'État.

C'est pour cette raison que le troisième chapitre s'attardera à deux variantes pluralistes de ces deux grandes traditions. Ces variantes pluralistes s'intéressent précisément aux défis que pose le pluralisme culturel au vivre-ensemble démocratique. Il sera d'abord question du multiculturalisme qui se veut une réarticulation des principes du libéralisme pour l'adapter aux contextes traversés par le pluralisme culturel. Il s'agira, à ce moment, de

présenter le multiculturalisme dans sa forme minimale. En d'autres termes, il faudra identifier les principes structurants qui forment la base commune des différentes interprétations du multiculturalisme et de déterminer les objections les plus importantes formulées à son endroit. Ensuite, l'objectif sera d'explorer une variante pluraliste qui s'inscrit dans le sillon du multiculturalisme et qui répond le plus adéquatement à ces objections. Il s'agit d'une perspective qui emprunte certains principes structurants du républicanisme, tout en demeurant fortement associée au courant multiculturaliste, c'est-à-dire l'interculturalisme. Nous présenterons cette perspective et nous verrons en quoi celle-ci est adaptée aux contextes traversés par le pluralisme culturel, tout en fournissant des réponses pertinentes aux faiblesses du multiculturalisme minimal.

Dans le quatrième chapitre, nous délaisserons la théorie pour nous engager dans une analyse critique du discours étatique québécois sur les questions de citoyenneté et d'aménagement du pluralisme culturel. Plusieurs documents gouvernementaux seront étudiés pour dégager l'essentiel du modèle québécois sur ces questions. Il s'agira également d'identifier les forces et les faiblesses de ce modèle par rapport aux défis que pose le pluralisme culturel au vivre-ensemble. Il sera important aussi de situer le modèle québécois par rapport aux perspectives théoriques énoncées dans les deux chapitres précédents.

Finalement, le cinquième chapitre prendra un virage normatif en s'attardant aux raisons pour lesquelles il serait judicieux de privilégier l'interculturalisme dans l'optique de perfectionner le régime québécois. Comme il y a un large consensus dans la communauté universitaire québécoise pour désigner le régime québécois comme étant « l'interculturalisme québécois », il devient alors intéressant de confronter « la théorie » de l'interculturalisme (la version théorique de l'interculturalisme exposée au troisième chapitre) à « l'interculturalisme québécois » qui se dégage de l'analyse des documents gouvernementaux du quatrième chapitre. L'objectif de ce dernier chapitre sera d'utiliser la théorie de l'interculturalisme pour proposer des priorités à inscrire dans un futur énoncé politique permettant de dépasser l'énoncé politique de 1990 qui demeure, presque vingt ans après son dépôt, le document de référence au Québec concernant le vivre-ensemble démocratique en contexte de pluralisme culturel.

CHAPITRE 1

CITOYENNETÉ ET PLURALISME CULTUREL

1.1 DÉFINITION ET PRÉSENTATION DU SUJET

Comme le souligne le philosophe Daniel Weinstock, d'un côté la société doit composer avec le **pluralisme axiologique**, c'est-à-dire la reconnaissance de l'existence, dans une société libre et démocratique, d'une « pluralité de conceptions du bien différentes et légitimes, qui émanent en quelque sorte de la saine utilisation de la raison dans un contexte de liberté de pensée, d'association et d'expression³. » Selon Daniel Weinstock, le pluralisme axiologique pose surtout le problème de la justification des normes qui régissent l'État et la société démocratique dans son ensemble⁴. Toujours selon Weinstock, la société doit également composer avec le **pluralisme culturel**. Comme nous l'avons brièvement exposé, les sociétés démocratiques contemporaines doivent composer avec la présence d'une multitude de groupes linguistiques, ethniques, religieux, et nationaux minoritaires. Comme le souligne Weinstock, « ces groupes cherchent souvent à maintenir leurs particularités culturelles de diverses manières, soit (dans le cas de figure le plus modéré) en obtenant la reconnaissance des membres du groupe majoritaire, soit (à l'extrême) en établissant des institutions sociales et politiques partiellement ou totalement séparées de celles de la majorité⁵ ». Concernant le pluralisme culturel, le principal défi n'est pas celui de la justification mais plutôt « celui de la juste distribution des droits et privilèges que réclament les groupes culturels en question⁶. »

³ Daniel Weinstock, « La citoyenneté comme réponse aux problèmes du pluralisme des sociétés modernes », *Les enjeux de la citoyenneté. Un bilan interdisciplinaire*, Laboratoire de recherche, « Immigration et métropole », juin 1998 (document interne), p.75. [en ligne] http://im.metropolis.net/research-policy/research_content/doc/working.pdf, (page consultée le 15 février 2006).

⁴ *Ibid.*, p.75.

⁵ *Ibid.*, p.76.

⁶ *Ibid.*, p.76.

Avec l'entrée en jeu du pluralisme culturel, il est maintenant impossible de concevoir le pluralisme comme un simple marché d'associations entre des individus. Le pluralisme culturel fait référence aux besoins spécifiques de certains groupes du fait de leurs identités particulières. Les citoyens ne sont pas seulement différents au sens où ils ne partagent pas des conceptions identiques du bien. Ils sont aussi différents au sens où ils ne proviennent pas du même univers identitaire. La conception traditionnelle de la citoyenneté (universelle et indifférenciée) est alors remise en cause par le pluralisme identitaire car les citoyens ne s'identifient pas nécessairement directement à la communauté politique. Pour plusieurs d'entre eux, le lien avec l'État est médiatisé par leur appartenance à une communauté culturelle particulière.

Pour cette recherche, c'est surtout le pluralisme culturel qui retient l'attention sans toutefois évacuer complètement la question de la justification relative au pluralisme axiologique. Il en est ainsi puisque le pluralisme culturel exacerbe le conflit entre, d'un côté les principes universels mis de l'avant dans les démocraties constitutionnelles et, d'un autre côté, les revendications spécifiques formulées par des groupes culturels minoritaires en vue de préserver leur intégrité et maintenir leur existence par rapport à la communauté majoritaire d'un corps démocratique donné. Il s'agit ici du débat bien connu entre l'universel et le particulier.

Pour certains penseurs et acteurs sociaux, les revendications minoritaires menacent sérieusement le vivre-ensemble⁷. L'argument, dans sa version la plus simplifiée, ressemblerait à ceci : une fois reconnues, les revendications des groupes culturels minoritaires entraîneraient la société dans une fragmentation, une forme de ghettoïsation indésirable, où la vie publique et la règle de droit qui la régit perdraient toute substance universelle au profit des particularismes de groupuscules qui existent déjà au sein de la société ou encore qui se formeraient sous l'impulsion d'une telle reconnaissance. Ainsi, les

⁷ Voir entre autres, Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2000. Pour ce type d'argumentation appliqué au cas canadien voir : Neil Bissoondath, *Le marché aux illusions : la méprise du multiculturalisme*, Montréal : Boréal, 1995. Ainsi que Richard Gwyn, *Nationalism Without Walls: The Unbearable Lightness of Being Canadian*, Toronto : McClelland and Stewart, 1995.

individus se verraient « enferm[és] dans leur particularisme » et « assign[és] à un groupe », ce qui va à « l'encontre de leur liberté personnelle et de leur possibilité d'échanges avec les autres⁸ ». De plus, les individus se verraient forcés de choisir entre la multitude d'identités qu'ils portent en eux, ce qui, encore une fois, va à l'encontre de leur liberté personnelle à s'autodéfinir. Le philosophe James Tully souligne d'ailleurs que :

L'objection la plus courante à la reconnaissance et à la prise en compte de la diversité culturelle est qu'elle mènera à la désunion. L'uniformité et l'unité d'une part et, d'autre part, la diversité et la désunion, sont si solidement soudées l'une à l'autre dans le langage du constitutionnalisme moderne qu'il paraît déraisonnable de soulever des doutes⁹.

Nous appellerons cette façon d'interpréter les revendications des groupes culturels minoritaires l'*argument de la désintégration* car il réfère à la désintégration de la société en groupuscules refermés sur eux-mêmes. Ainsi, cette perspective amène ses partisans à concevoir la citoyenneté comme un antidote à la désintégration. Ils imaginent donc la citoyenneté comme étant capable de transcender les différences culturelles. Pour eux, la citoyenneté se doit d'être universelle et indifférenciée et ils n'emménagent pas de place pour d'autres conceptions possibles de la citoyenneté.

Des variantes de ce type d'argumentation face aux revendications des groupes culturels minoritaires gagnent en popularité au sein des démocraties occidentales. Dans bien des cas, ce sont les revendications des communautés culturelles immigrantes qui sont visées par ce type d'argumentation mais les revendications des minorités nationales, des femmes, des LGBT, par exemples, sont également contrecarrées par l'argument de la désintégration. Cet argument est en quelque sorte l'expression d'une crainte que la moindre reconnaissance des revendications minoritaires mène à la désintégration de la société démocratique. Ou encore, en d'autres termes, c'est l'expression d'une crainte que ce qui n'est pas conforme avec les aspirations de la majorité culturelle menace le vivre-ensemble démocratique. C'est ce à quoi réfère Joseph H. Carens lorsqu'il parle d'une politique de la peur « *where*

⁸ Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté*, Coll. « Folio/Actuel. » Paris : Gallimard, 2000, p.237.

⁹ James Tully, *Une étrange multiplicité : Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Coll. « Prisme », Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1999, p.191.

*immigrants are often constructed as threats to liberal democratic states, and where officials and public figures (especially in Europe) loudly proclaim that multiculturalism is dead*¹⁰».

Ou encore, pour utiliser les termes d'Alain Renaut qui décrit une certaine frange de l'intelligentsia en France qui s'enracine dans une forte tradition républicaine et qui perçoit souvent le multiculturalisme comme l'équivalent du relativisme culturel :

[...] ce serait le multiculturalisme (ou le pluralisme culturel) qui constituerait l'ennemi mortel de notre pari républicain. En ouvrant nécessairement sur le communautarisme et en sacrifiant l'impartialité de la loi à des pratiques de discrimination positive, il conduirait vers la destruction de la seule communauté qui vaille pour un républicain : celle des citoyens¹¹.

En ce qui concerne le Québec plus particulièrement, nous avons été témoins récemment d'expositions de ce type d'argumentation alors que le concept d'accommodement raisonnable est devenu un sujet chaud des débats publics, au point de mettre sur pied une commission d'enquête pour clarifier le débat¹². Les médias de masse (journaux, télévision, radio) ont fait grand état de plusieurs controverses récentes concernant l'accommodement de revendications de différentes minorités culturelles dans la région de Montréal. Le cas qui a sans doute retenu le plus d'attention et qui aura placé le débat sur la place publique est sans doute celui du jeune Gurbaj Singh Multani qui a mené une longue bataille juridique le conduisant jusqu'à la Cour Suprême du Canada pour finalement obtenir le droit de porter un kirpan – un poignard symbolique dans la religion sikh – à l'école. Le grand défi était de réconcilier la liberté religieuse et la sécurité des autres élèves de l'école. Les juges de la Cour Suprême ont jugé, à l'unanimité, qu'avec l'introduction de certaines restrictions, soit de le garder dans un fourreau cousu et de le dissimuler sous les vêtements (conditions imposées préalablement par la Cour Supérieure du Québec), il n'y avait pas de preuve suffisante démontrant que le kirpan du jeune Multani pouvait porter atteinte à la sécurité. Ainsi, une restriction de la liberté de religion était injustifiée, entre autres raisons, parce que le jeune

¹⁰ Joseph H. Carens, « Fear vs. Fairness: Migration, Citizenship, and the Transformation of Political Community », Présenté à l'Université de Toronto dans le cadre des travaux des GRTC-GDE, 2 novembre 2006, p.1.

¹¹ Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre?*, Paris, Grasset, 2005, p.11.

¹² Nous faisons référence ici à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, aussi connue sous le nom de Commission Bouchard-Taylor.

homme n'avait jamais fait preuve d'un comportement agressif ou violent¹³. Suivant ce jugement, plusieurs controverses ont éclaté entourant la notion d'accommodement raisonnable et plusieurs ont exprimé des craintes par rapport à la reconnaissance des revendications minoritaires¹⁴. De façon générale et simplifiée, plusieurs voix se sont exprimées contre ces reconnaissances car elles iraient présumément à l'encontre des valeurs québécoises et menaceraient l'identité collective et la vie démocratique québécoise. Il serait temps, selon plusieurs, de réaffirmer l'identité québécoise majoritaire face aux transformations que veulent imposer les minorités culturelles.

D'un autre côté, plusieurs penseurs et acteurs sociaux expriment une position beaucoup plus ouverte par rapport à la reconnaissance du pluralisme culturel. En fait, ils perçoivent les revendications minoritaires comme une remise en cause obligée du vivre-ensemble à une époque où le pluralisme est de plus en plus présent et incontournable et où le respect de la diversité et des différences peut de moins en moins être occulté. Pour eux, les revendications minoritaires sont plutôt des luttes pour atteindre l'égalité, pour approfondir les principes de justice démocratique, pour favoriser l'intégration citoyenne et la cohésion sociale et pour appréhender la diversité comme une valeur plutôt qu'une menace. Nous appellerons cette façon de cerner les revendications des groupes culturels minoritaires *l'argument de l'inclusion culturelle*, car il réfère à la nécessité de concevoir un régime de citoyenneté inclusif du pluralisme culturel pour favoriser l'inclusion symbolique, politique, économique et sociale complète des cultures minoritaires à la communauté démocratique. Pour ces penseurs et acteurs sociaux qui perçoivent le pluralisme comme un défi d'inclusion plutôt qu'une menace conduisant à la désintégration, il est donc impératif de se poser la question suivante : Comment faire en sorte que les différents éléments culturels d'un ensemble politico-spatial maintiennent et approfondissent leur vivre-ensemble démocratique en favorisant l'inclusion des identités minoritaires et du pluralisme culturel?

¹³ Cour Suprême du Canada. Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys, 2006 CSC 6, [2006] 1 R.C.S. 256. Le jugement intégral de la Cour Suprême du Canada est disponible en ligne au : <http://scc.lexum.umontreal.ca/fr/2006/2006csc6/2006csc6.html>

¹⁴ Voir, entre autres, un récent sondage Léger Marketing présenté dans *Le Journal de Montréal*. Louis Mathieu Gagné et Caroline Roy, « Constat troublant », *Le Journal de Montréal* (Montréal), 15 janvier 2007.

1.2 LA PROBLÉMATIQUE

Malgré leur antagonisme profond, l'argument de la désintégration et l'argument de l'inclusion culturelle ont en commun un postulat important. Tous deux considèrent qu'il importe de repenser le vivre-ensemble démocratique à une époque traversée par le pluralisme culturel. La question centrale qui les anime est la suivante : **Comment réinventer, pour demain, le vivre-ensemble démocratique en contexte de pluralisme culturel?** Trouver des réponses à cette question représente ce que nous appelons *le défi du pluralisme*. Ceci est un des défis les plus importants pour la citoyenneté et le constitutionnalisme au sein des démocraties libérales contemporaines.

C'est donc autour de cette grande question générale que s'articulera la présente étude. Il est primordial, dès le départ, de spécifier que nous aurons toujours le contexte québécois en tête. De manière générale, nous tenterons de trouver une réponse à cette question qui sera la plus universaliste possible au sens où nos conclusions pourraient être utiles pour d'autres sociétés qui font face aux défis que pose le pluralisme. De manière un peu plus spécifique, cette question est posée pour répondre au défi que pose le pluralisme culturel dans les sociétés démocratiques avancées, faisant référence ici aux démocraties occidentales. Mais en bout de ligne, les réponses données à cette question seront articulées dans le but d'éclairer certaines pistes que le Québec pourrait emprunter dans les années à venir pour relever le plus adéquatement possible le défi du pluralisme.

Ce travail de recherche sera divisé en trois grandes sections. Premièrement, il s'agira d'accomplir une revue critique des travaux sur le pluralisme tel que débattu en philosophie politique contemporaine. Il s'agira d'utiliser cette revue critique pour dégager les principes clés mis de l'avant par différentes traditions de philosophie politique dans le but de proposer des pistes pour le contexte québécois. Nous reviendrons avec plus de détails sur le choix de se concentrer sur les principes clés défendus par les différentes traditions en présence dans la section de notre revue de la littérature et dans la section portant sur le cadre d'analyse. En deuxième lieu, nous plongerons plus directement dans le cas québécois en proposant une

lecture critique de deux énoncés de politiques récents (1981 et 1990) du Gouvernement du Québec que nous considérons comme étant des énoncés structurants concernant la citoyenneté et l'intégration au Québec. Nous examinerons ensuite des tentatives infructueuses des dernières années (2000, 2002 et 2004) d'établir un nouveau cadre de référence dans ce domaine. C'est donc autour d'une analyse critique du discours étatique que se construira la deuxième partie de l'étude. L'objectif de cette section sera d'explorer le régime de citoyenneté qui s'est élaboré au Québec au cours des dernières décennies. En dernier lieu, dans le dernier chapitre de cette étude, nous proposons de jeter les bases d'une lecture alternative du modèle de citoyenneté québécoise en contexte de pluralisme culturel. Au cours des dernières années, la grande majorité des études s'intéressant au modèle québécois appelé « interculturelisme » ont évalué et critiqué ce dernier à la lumière de la politique et du modèle multiculturel canadien. Pour notre part, nous croyons utile d'amorcer une réflexion sur le modèle québécois à l'aide de la théorie de l'interculturalisme que nous aurons exploré au troisième chapitre. Il s'agira donc de proposer des pistes pour soumettre le modèle québécois à une lecture critique non pas en se servant du modèle multiculturel canadien comme élément de comparaison mais plutôt en mobilisant les principes clés proposés par la théorie de l'interculturalisme.

1.3 CADRE D'ANALYSE ET HYPOTHÈSE

Cette étude a débuté par l'identification d'une grande question concernant la redéfinition du vivre-ensemble démocratique en contexte de pluralisme culturel. Pour répondre à cette grande question, nous allons explorer des idéaux-types qui sont dominants dans la littérature en philosophie politique. Nous allons surtout tenter d'identifier les grands principes structurants mis de l'avant par ces idéaux-types. Il faut alors se demander pourquoi devrions-nous nous attarder à dégager ces grands principes structurants? Nous croyons que ces principes sont essentiels dans la définition du lien social. Un principe est un standard qui se doit d'être respecté non pas parce qu'il rapporte des bénéfices considérés comme désirables au niveau économique, social et politique mais bien parce qu'il représente un impératif de justice, d'équité ou d'une autre dimension de la moralité¹⁵. Évidemment, le

¹⁵ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press, 1977, p.75.

respect de ces principes rapporte des bénéfices importants à la collectivité et les différents modèles théoriques les abordent parfois dans leur argumentation. Cependant, nous voulons garder nos distances par rapport aux analyses de coûts et de bénéfices pour plutôt privilégier une approche basée sur la justice et l'équité entre les citoyens, les groupes de citoyens et les institutions étatiques.

Lorsque la question du vivre-ensemble démocratique est posée, nous nous interrogeons sur les principes structurants sur lesquels devraient s'appuyer 1) les relations entre les membres de la communauté politique (les citoyens), les groupes de citoyens (la société civile) et les institutions étatiques et 2) les relations de support mutuel et de solidarité entre les individus membres de la communauté politique du fait qu'ils sont membres de cette communauté¹⁶. L'objectif est donc de faire ressortir de grands principes structurants qui sauront baliser les relations en société dans un contexte de pluralisme culturel. Ces principes serviront à établir des relations justes, équitables, égalitaires, légitimes, stables et accommodantes pour tous les membres de la communauté politique. C'est en quelque sorte un régime qui est mis sur pied. Plus précisément, c'est un régime de citoyenneté puisqu'il est question d'établir des libertés et des contraintes dans les relations entre les individus, les groupes et l'État. C'est donc dire que pour répondre à la question de départ, nous devons faire appel au concept de régime de citoyenneté. Mais tout d'abord, il est important de bien définir ce qui est entendu lorsque nous évoquons la notion de citoyenneté. La citoyenneté revêt plusieurs dimensions et il serait utile d'en faire un rapide survol.

Premièrement, la notion de citoyenneté instaure une relation d'égalité entre les citoyens car chacun gouverne et est gouverné. Mais avant tout, la citoyenneté instaure un système où, comme le souligne J.G.A. Pocock, la parole remplace le sang et les actes de décision remplacent les actes de vengeance¹⁷. C'est donc dire que la citoyenneté est un effort pour remplacer la loi du plus fort par la loi du plus juste. Un des objectifs principaux de la

¹⁶ Jane Jenson et Martin Papillon, « The Changing Boundaries of Citizenship. A Review and a Research Agenda », *Réseau Canadien de Recherche en Politiques Publiques*, no 2096 (avril 2001), [en ligne] <http://www.cprn.com/fr/doc.cfm?doc=182>, p.5, (page consultée le 12 avril 2007).

¹⁷ J.G.A. Pocock, « The Ideal of Citizenship since Classical Times », Dans Gershon Shafir (sous la dir.), *The Citizenship Debates*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1998, p.32.

citoyenneté est d'instaurer l'égalité entre les citoyens pour que tous aient une chance égale de gouverner. Deuxièmement et ceci est en lien direct avec l'idéal de l'égalité, la notion de citoyenneté instaure un lien démocratique entre les membres de la communauté politique. À ce sujet, Diane Lamoureux écrit :

Ce qui caractérise fondamentalement la notion moderne de citoyenneté – et l'associe étroitement à celle de la démocratie – c'est *la capacité de participer à la vie du corps politique*. Le citoyen, non seulement est soumis à une autorité politique dans la mesure justement où il ne fait plus totalement corps avec la cité, mais également participe à la formation de cette autorité¹⁸.

De par son rôle de gouverné et de gouvernant, le citoyen acquiert une certaine souveraineté. La souveraineté est une possession commune selon l'idéal moderne de la citoyenneté. Le citoyen est un acteur politique qui possède, en commun avec tous les autres citoyens, la souveraineté du corps politique. Troisièmement, la notion de citoyenneté attribue un statut juridique aux citoyens. Selon Dominique Schnapper, « la démocratie moderne a hérité de Rome la conception d'une citoyenneté désormais définie en termes de statut juridique¹⁹. » La citoyenneté instaure un régime où les citoyens sont des bénéficiaires de droits. C'est sans doute le sociologue britannique T.H. Marshall qui a le plus clairement élaboré la citoyenneté en termes de droits²⁰. Marshall distingua trois sortes de droits liés à la citoyenneté : civiques, politiques et sociaux. Selon Marshall, ces trois types de droits émergèrent successivement dans la démocratie britannique entre le 18^e et le 20^e siècle. Les droits civiques, qui concernent les droits individuels nécessaires à l'exercice de la liberté individuelle (droits de propriété, d'expression, de religion, etc.), ont émergé au 18^e siècle. Les droits politiques, c'est-à-dire la possibilité de voter ou de siéger comme représentant, ont quant à eux émergé au 19^e siècle. Finalement, le 20^e siècle a vu apparaître les droits sociaux de la citoyenneté comme le droit à l'éducation, à des soins de santé, etc. Il serait possible, à l'instar de Kymlicka, d'ajouter un autre type de droits à ceux identifiés par Marshall : les droits culturels. Quatrièmement, la citoyenneté est aussi l'instauration de la règle de droit.

¹⁸ Diane Lamoureux, « La citoyenneté : de l'exclusion à l'inclusion », Dans Dominique Colas, Claude Emeri et Jacques Zylberberg (sous la dir.), *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris : Presses Universitaires de France, 1991, p.55.

¹⁹ Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté*, . Coll. « Folio/Actuel », Paris : Gallimard, 2000, p.14-15.

²⁰ Thomas Humphrey Marshall, *Citizenship and Social Class*, London : Pluto Press, 1992.

Selon l'idéal de la citoyenneté, les citoyens n'obéissent pas à un homme ou à une autocratie mais plutôt aux lois de la communauté politique qui est composée de citoyens libres et égaux. Cinquièmement, la citoyenneté est également en lien avec l'appartenance au sens où les citoyens se reconnaissent comme faisant partie d'une même communauté politique. Ils se doivent de coopérer, de collaborer, d'échanger et de délibérer car ils forment ensemble un corps souverain. Ils doivent parfois accepter de sacrifier leurs intérêts personnels pour penser au bien de la communauté dans son ensemble. Finalement, la citoyenneté instaure des frontières. Il y a des membres et des non-membres, des citoyens et des non-citoyens. Ces frontières peuvent prendre plusieurs formes : l'ethnicité et le territoire sont les formes les plus connues. Dans les démocraties avancées, les frontières ethniques sont de plus en plus délégitimées alors que les frontières territoriales sont devenues la norme de la citoyenneté moderne²¹.

En résumé, la citoyenneté revêt plusieurs dimensions complémentaires. Il y a 1) la dimension de l'égalité entre tous les citoyens, 2) la dimension démocratique (participation au pouvoir politique), 3) la dimension juridique (les citoyens sont détenteurs de droits), 4) la dimension de la règle de droit (les citoyens obéissent aux lois de la communauté et non à l'autorité d'un homme ou d'une autocratie), 5) la dimension de l'appartenance (les citoyens doivent développer un sentiment d'appartenance pour coopérer dans la vie politique) et finalement 6) la dimension territoriale (les citoyens sont ceux qui vivent sur un territoire où s'articule la vie politique de la communauté).

²¹ Il est à noter que la territorialité est de plus en plus remise en question comme frontière de la citoyenneté dans la littérature sur la citoyenneté dite post-nationale. Selon cette littérature les droits humains universels se substituent de plus en plus aux droits nationaux (le national faisant référence ici à l'appartenance à une nation définie en termes civiques et territoriaux). Par contre, la citoyenneté post-nationale n'inclut pas une dimension importante de la notion de citoyenneté i.e. la dimension identitaire. Il semble donc que cette conception de la citoyenneté en revient à concevoir les individus comme de simples bénéficiaires de droits sans attache à une communauté politique particulière. Au sujet de la citoyenneté post-nationale, voir : Yasemin N. Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago : University of Chicago Press, 1994, ainsi que Bernard Gagnon, « Normes et valeurs de la citoyenneté selon la politique québécoise d'intégration des immigrants », Dans Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon (sous la dir.), *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*. Bruxelles et Sainte-Foy : P.I.E.-Peter Lang et Les Presses de l'Université Laval, 2006, pp.119-143.

Il est important ici de noter que dans cette étude, nous nous attardons beaucoup plus à l'idéal de la citoyenneté qu'à sa réalité effective. Sans nécessairement évacuer complètement l'aspect factuel de la citoyenneté, nous sommes conscients que notre propos est beaucoup plus orienté vers la normativité de la citoyenneté²². C'est pour cette raison que les dimensions de la citoyenneté exposées plus haut seront essentiellement évaluées avec l'aide de lentilles normatives. Par contre, nous considérons que la citoyenneté, comme le souligne Joseph Yvon Thériault, « est aussi une modalité particulière d'intégration sociale, une manière d'être-ensemble, bref, une factualité propre aux sociétés modernes²³. » Ainsi, notre identification des grands principes structurants de la citoyenneté sera sensible à la conception factuelle de la citoyenneté car il s'agira d'établir une modalité de l'intégration sociale et une manière d'être en société. Les grands principes structurants serviront à circonscrire et à prescrire des comportements de la vie en société en contexte de pluralisme culturel.

La définition de régime de citoyenneté de Jane Jenson et Martin Papillon sera utilisée comme cadre d'analyse dans notre étude sur le pluralisme culturel au Québec. Jenson et Papillon définissent un « régime de citoyenneté » de la façon suivante :

A citizenship regime can be defined as the institutional arrangements, rules, and understandings that guide and shape concurrent policy decisions and expenditures of states, problem definitions by states and citizens, and claims making by citizens²⁴.

Le concept de régime de citoyenneté sera utilisé spécifiquement pour répondre aux défis que pose le pluralisme culturel au vivre-ensemble démocratique du Québec. Une attention particulière sera portée aux normes, règles et conventions qui régissent et qui devraient régir la citoyenneté québécoise. L'identification des grands principes structurants servira cette fonction car ils constituent des cadres de référence : ils font référence à des préceptes à des codes de conduite et à des valeurs.

²² Pour une discussion intéressante des tensions entre les prétentions normatives de la citoyenneté et sa réalité effective voir : Joseph Yvon Thériault, « La citoyenneté : entre normativité et factualité », *Sociologie et sociétés*, vol.31, no 2 (Automne 1999), p.5-13.

²³ *Ibid.*, p.8.

²⁴ Jane Jenson et Martin Papillon, « Challenging the Citizenship Regime: The James Bay Cree and Transnational Action », *Politics and Society*, vol.28, no 2 (2000), p.246.

L'utilisation du concept de régime de citoyenneté nous amène à faire appel à un autre cadre d'analyse que nous appellerons la « théorie politique dialogique ». Puisque l'objectif est de faire ressortir les grands principes structurants de la citoyenneté en contexte de pluralisme culturel, il est important de passer en revue différentes théories de la citoyenneté. Il ne s'agit pas d'agir en arbitre et décider lequel de ces modèles est le meilleur et donc mérite d'être appliqué dans le cas du Québec. Plutôt, il faudra agir en médiateur : l'objectif est de concilier les différentes parties de la lutte politique en élucidant les conditions qui permettront à chacune des théories d'intervenir selon leurs propres critères. Ultimement, il s'agit de s'assurer que les différentes théories entrent en dialogue pour bien mesurer leur validité et, au besoin, s'en inspirer²⁵. Ce cadre théorique sera utilisé principalement dans le deuxième et le troisième chapitre.

Puisque l'objectif de notre étude n'est pas d'élucider une grande théorie universelle de la citoyenneté mais plutôt un modèle utile pour les démocraties avancées qui sont traversées par le pluralisme culturel, nous allons orienter notre étude vers le pluralisme culturel de la démocratie québécoise. C'est donc dire que notre démarche est non seulement dialogique mais qu'elle est aussi contextuelle. Comme le souligne Joseph Carens, « *What justice permits or requires with respect to institutional arrangements and policies may be intimately linked at times to the particular culture and history of a given political community*²⁶. » Il s'agira de contextualiser la théorie de la citoyenneté en examinant un modèle réel : le modèle québécois. Pour y arriver, les techniques et les méthodes de l'analyse du discours politique seront mises à contribution. Il faudra prendre le temps de bien analyser le pluralisme culturel et le régime de citoyenneté du Québec. Pour ce faire, nous allons nous concentrer sur des documents gouvernementaux récents de différents gouvernements québécois. Bien évidemment, notre objectif n'est pas de simplement justifier les pratiques de la société québécoise. Nous ne considérons pas, contrairement à certains philosophes communautariens, que les principes de justice sont entièrement dépendants de l'espace et du

²⁵ Iris Marion Young attribue cette approche de la théorie politique à Bhikhu Parekh. Nous nous inspirons donc largement de l'attitude dialogique de Parekh. À ce sujet, voir : Iris Marion Young, « Thoughts on Multicultural Dialogue », *Ethnicities*, vol.1, no 1 (2001), p.116.

²⁶ Joseph Carens, *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, New York: Oxford University Press, 2000, p.35.

temps. C'est pourquoi nous nous référerons constamment aux grands modèles étudiés dans le deuxième et le troisième chapitre plutôt que de simplement considérer la recherche de principes structurants comme un effort « to give organized expression to concepts and theories already embodied in forms of practice and types of community » comme le recommande Alasdair MacIntyre²⁷. En d'autres termes, l'approche contextualiste que nous privilégions ne consiste pas à endosser le relativisme culturel mais sert plutôt à ancrer les grands principes structurants dans un contexte réel.

Pour cette étude, l'hypothèse de départ est la suivante : le régime de citoyenneté québécois a subi des transformations importantes au cours des dernières décennies pour devenir de plus en plus adapté au pluralisme culturel. Le régime québécois, que le discours universitaire appelle « interculturelisme », est très avancé en termes de reconnaissance, de respect et d'acceptation du pluralisme culturel. Par contre, il contient des lacunes importantes qui sont mises en lumière principalement par la théorie de l'interculturelisme. Bien que nous pensons qu'il est légitime de référer au modèle québécois en utilisant le vocable « interculturelisme », nous pensons que le discours étatique québécois ne correspond pas en tout point à la théorie de l'interculturelisme. Il y a donc un certain décalage entre la théorie de l'interculturelisme et le modèle québécois qui est fréquemment désigné par le vocable « interculturelisme ».

1.4 MÉTHODOLOGIE

Pour l'étude des théories de la citoyenneté, nous nous attardons au républicanisme et au libéralisme dans un premier temps car ce sont deux traditions fondatrices de la démocratie moderne. Il s'agit des traditions qui ont jeté les bases de la souveraineté populaire et des droits individuels, soit les fondements mêmes de la démocratie moderne. Pour bien cerner ces deux traditions, nous allons explorer et soumettre à une lecture critique certains grands textes contemporains qui s'y attardent. De plus, nous allons surtout étudier les textes qui tentent d'ériger des ponts entre ces dernières. Bref, la littérature qui instaure un dialogue entre ces deux grandes traditions sera au cœur de notre étude. Dans un deuxième temps, nous allons

²⁷ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres : Duckworth, 1988, p.390.

explorer le multiculturalisme car c'est la perspective qui fut la première à s'attarder à l'aspect politique des identités et à ses conséquences sur la démocratie et sur les régimes de citoyenneté. Finalement, nous allons explorer une variante du multiculturalisme que nous nommons l'interculturalisme puisque cette dernière représente une tentative de dépassement du multiculturalisme dans la reconnaissance du pluralisme culturel en y introduisant des aspects de la tradition républicaine. C'est donc dire qu'en étudiant le républicanisme, le libéralisme, le multiculturalisme et l'interculturalisme, nous accomplissons un tour d'horizon des grands enjeux de la citoyenneté en contexte de pluralisme culturel.

Nous allons essentiellement nous appuyer sur les ouvrages de Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, de Maurizio Viroli, *Republicanism*, et de Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens* pour la section sur le républicanisme. Pour le libéralisme, nous allons nous attarder à un ouvrage clé du libéralisme moderne : John Rawls, *Political Liberalism* et à des auteurs comme Chandran Kukathas, Will Kymlicka ainsi qu'à certains auteurs communautariens. Pour la section sur le multiculturalisme, nous explorerons les différentes contributions de Will Kymlicka, Joseph Raz et Joseph Carens. Finalement, concernant l'interculturalisme, nous nous référerons essentiellement à James Tully, *Une étrange multiplicité : Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, et Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Évidemment, cette étude ne se limitera pas à ces ouvrages puisque l'objectif n'est pas de saisir la pensée de ces différents auteurs mais bien de faire ressortir les grands principes structurants des différentes théories de la citoyenneté. Ainsi, plusieurs autres livres, chapitres de livres et articles scientifiques qui traitent de ces grandes théories seront analysés.

Dans un deuxième temps, nous proposons une analyse critique de deux énoncés de politique structurants du gouvernement du Québec sur la citoyenneté et l'intégration et de trois tentatives infructueuses des dernières années. Ainsi, nous allons accorder beaucoup d'attention à *Autant de façons d'être Québécois : Plan d'action à l'intention des communautés culturelles* de 1981 et à *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration d'intégration* de 1990. Par la suite nous examinerons trois tentatives infructueuses de dépasser le cadre élaboré en 1990 c'est-à-dire le document de

travail du *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration* de 2000, le rapport final de la Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec *Le français, une langue pour tout le monde* de 2002 et finalement, le plan d'action 2004-2007 du Gouvernement du Québec *Des valeurs partagées, des intérêts communs : pour assurer la pleine participation des Québécois des communautés culturelles au développement du Québec* de 2004. L'objectif ultime sera d'évaluer le régime de citoyenneté qui a été construit au fil des ans dans les énoncés de politique, et de soumettre ces derniers à une lecture critique à la lumière des principes structurants des grands modèles théoriques identifiés dans la première section du mémoire. Dans cette section, nous avons choisi d'examiner des énoncés de politique du Gouvernement du Québec car nous croyons fortement que ces derniers ont un impact bien senti sur la structure institutionnelle de la communauté politique québécoise au sens où ils influencent le discours étatique et les actions des différentes institutions publiques. En revanche, comme le souligne Marc Stears, la structure institutionnelle instaure des incitatifs à l'émergence d'attitudes particulières, elle favorise certaines formes d'interactions sociales et elle crée des normes et des attentes²⁸. C'est en soumettant les documents gouvernementaux à une lecture critique que nous croyons pouvoir démontrer certaines carences du modèle québécois et ainsi apporter des pistes de solutions qui auront le potentiel d'influer sur la structure institutionnelle et donc sur la société québécoise en général.

Finalement, il s'agira de proposer des pistes de réflexion pour le régime de citoyenneté du Québec en évaluant le discours étatique québécois et le modèle de citoyenneté qu'il propose à la lumière de la théorie de l'interculturalisme explicité dans le troisième chapitre. En ce sens, nous tenterons d'établir un dialogue entre la théorie abstraite de l'interculturalisme du troisième chapitre et le contexte québécois qui s'articule à travers le discours étatique dans les documents gouvernementaux. Dans cette section, nous ferons un retour sur les liens qui unissent l'interculturalisme québécois et la théorie de l'interculturalisme. Nous utiliserons donc la première section de notre étude pour évaluer le

²⁸ Marc Stears, « The Vocation of Political Theory : Principles, Empirical Inquiry and the Politics of Opportunity », *European Journal of Political Theory*, vol.4, no 4, 2005, p.341.

modèle québécois et recommander l'établissement de certaines priorités pour un futur énoncé de politique concernant le vivre-ensemble démocratique au Québec.

CHAPITRE 2

LES MODÈLES RÉPUBLICAIN ET LIBÉRAL

La philosophie politique s'attarde au vivre-ensemble démocratique depuis plusieurs millénaires. Depuis l'ère classique, les philosophes politiques s'interrogent sur les principes fondamentaux qui devraient orienter et régir la vie en société. La tentative d'identifier certains principes structurants équivaut à élaborer un cadre éthique commun qui servirait à contraindre la liberté naturelle des individus pour assurer la cohésion et la stabilité de la société ce qui, en revanche, servirait la liberté des individus. Les individus accepteraient de renoncer à la liberté naturelle pour s'assurer des libertés communes qui seraient impossibles de posséder sans la coopération en société²⁹. Le cadre éthique commun que tentent d'élaborer les philosophes politiques peut très bien prendre l'appellation de *citoyenneté*. Quand nous posons la question de départ que nous avons identifiée plus haut : **Comment réinventer, pour demain, le vivre-ensemble démocratique en contexte de pluralisme culturel?**, nous nous interrogeons sur le régime de citoyenneté que nous souhaitons mettre de l'avant pour une société donnée. Nous nous interrogeons à savoir quels devraient être les grands principes structurants régissant les relations entre les membres de la communauté politique et entre ces derniers et les institutions publiques de l'État.

Il est important de noter que nous utilisons le terme *réinventer* plutôt qu'inventer dans la question centrale de départ puisqu'il s'agit, en quelque sorte, de construire à partir de ce qu'une société a déjà fait. Il ne s'agit surtout pas de faire table rase du passé mais plutôt de transformer des pratiques existantes et d'approfondir des principes déjà en place. Il s'agit, *grosso modo*, d'adapter et d'améliorer la citoyenneté d'une communauté politique qui doit composer avec une « nouvelle » réalité, c'est-à-dire, le pluralisme culturel. C'est pour cette raison que nous croyons utile de revisiter les traditions politiques fondatrices de l'Occident

²⁹ On retrouve une forte présentation de cet argument dans le grand classique de la philosophie politique qu'est le *Leviathan* de Thomas Hobbes.

moderne pour nous aider à bien identifier ce sur quoi on pourrait proposer des modifications pour notre époque. Deux grandes théories retiendront notre attention. Deux théories qui ont été fondatrices des sociétés démocratiques occidentales, soit le libéralisme politique et le républicanisme.

Nous porterons une attention particulière à ce que ces deux grandes traditions identifient comme étant les principes structurants de la citoyenneté. Nous analyserons ensuite ce que nous considérons comme étant des variantes pluralistes au libéralisme politique et au républicanisme, c'est-à-dire, le multiculturalisme et l'interculturalisme. Nous tenterons d'identifier les principes fondamentaux de ces deux variantes pluralistes qui seraient absents du libéralisme politique et du républicanisme et qui seraient importants d'inclure dans une conception de la citoyenneté en contexte de pluralisme culturel.

2.1 LA CITOYENNETÉ RÉPUBLICAINE : AUTO-DÉTERMINATION, DÉLIBÉRATION POLITIQUE ET CONSTITUTIONNALISME

Il est important de noter qu'il est difficile de parler d'une citoyenneté républicaine car il y a une diversité impressionnante de positions qui se définissent comme étant républicaines. Par contre, nous croyons qu'il est possible d'identifier quelques principes de base qui différencient le républicanisme du libéralisme politique : autrement dit, il est possible d'explicitier un idéal-type du républicanisme.

Il est aussi bien important de souligner que nous dressons un portrait théorique de la citoyenneté républicaine à partir d'une étude de la philosophie politique contemporaine. Lorsque nous nous référons au terme « républicanisme », plusieurs personnes se tournent immédiatement vers le modèle français d'intégration car nous identifions souvent le républicanisme au régime de citoyenneté de ce pays. Pour cette étude, nous dresserons un portrait beaucoup plus large de la citoyenneté républicaine sans faire référence directement au régime français. Nous nous contenterons de penser le républicanisme en termes théoriques. Nous sommes conscients que le républicanisme revêt plusieurs formes. Certains parlent du républicanisme classique inspiré des travaux d'Aristote en passant par ceux de Machiavel et de Rousseau, tandis que d'autres parlent de républicanisme civique ou encore de néo-

républicanisme qui s'articule chez des contemporains comme Philip Pettit et Quentin Skinner³⁰. Pour notre part, nous ne traiterons pas des différentes façons de concevoir et de percevoir le républicanisme et des débats internes qui sévissent au sein de la théorie républicaine. Plutôt, nous nous attarderons à ce qui unit un ensemble de perspectives sous l'appellation « républicanisme ». Nous désirons simplement identifier des grands principes structurants autour desquels les perspectives républicaines se rallient. En ce sens, nous proposons une lecture minimaliste du républicanisme. Minimaliste, car nous n'allons pas dans les détails profonds de cette école de pensée préférant plutôt identifier des éléments de bases qui distinguent le républicanisme des autres écoles de pensée.

2.1.1 Le principe de l'auto-détermination

Le républicanisme prend sa source dans une tradition philosophique qui met l'accent sur l'auto-détermination. Selon le modèle républicain, la participation à l'exercice du pouvoir est l'essence de la liberté³¹. Alternier d'une position du gouverné à celle du gouvernant fait en sorte que pour le citoyen, de temps en temps, il peut se considérer comme un gouvernant. Bref, ce n'est pas toujours les « autres » qui sont en position d'autorité. Le citoyen peut alors se considérer comme étant un être auto-gouvernant. D'ailleurs, Machiavel, un des pères fondateurs de la pensée républicaine moderne, soulignait que la volonté de liberté des humains provient du désir, non pas nécessairement de diriger, mais de ne pas être dirigé³².

C'est en quelque sorte ce à quoi se réfèrent les penseurs républicains lorsqu'ils définissent la liberté comme l'absence de domination³³. Selon cette conception de la liberté, « *we are free to the extent that we do not find ourselves under the domination of others*,

³⁰ À ce sujet, voir le numéro spécial de la revue *Politique et Sociétés* traitant du républicanisme contemporain : « Enjeux contemporains du républicanisme », *Politique et Sociétés*, vol. 20, no 1, 2001.

³¹ Charles Taylor, « Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate », Dans Nancy L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge : Harvard University Press, 1989, p.178.

³² Nicolo Machiavelli, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris: Flammarion, 1985.

³³ Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Op. cit... Maurizio Viroli, *Republicanism*, New York : Hill and Wang, 2002.

*subject to their will and exposed to the vicissitudes of their desires*³⁴.» Cette conception de la liberté est négative (pour reprendre la typologie d'Isaiah Berlin³⁵) mais elle se distingue tout de même de la conception de la liberté comme absence d'interférences prônée par les penseurs libéraux³⁶. Elle s'en distingue car la liberté, comme l'absence de domination, met l'accent sur l'absence d'interférences effectives et éventuelles (signifiant ici la possibilité d'une domination dans le futur même si elle est absente dans le présent) alors que la liberté comme absence d'interférences se concentre seulement sur l'absence d'interférences effectives. Comme le souligne Berlin, la liberté comme absence d'interférences n'est pas incompatible avec la présence d'une autocratie ou encore l'absence d'auto-détermination :

*It is that liberty in this sense is not incompatible with some kinds of autocracy, or at any rate with the absence of self-government. Liberty in this sense is principally concerned with the area of control, not with its source. Just as democracy may, in fact, deprive the individual citizen of a great many liberties which he might have in some other form of societies, so it is perfectly conceivable that a liberal-minded despot would allow his subjects a large measure of personal freedom. [...] Freedom in this sense is not, at any rate logically, connected with democracy or self-government*³⁷.

Contrairement à cette conception de la liberté, la conception républicaine de la liberté, comme absence de domination, est indissociable d'une certaine mesure d'auto-détermination puisqu'une autocratie « libérale », sans nécessairement porter atteinte à la liberté dans l'immédiat, peut toutefois changer d'orientation arbitrairement. La vraie liberté, selon la conception républicaine, est celle où l'on est libre dans le présent et où on le sera dans le futur grâce au fait que les membres de la communauté se gouvernent eux-mêmes et qu'ils sont protégés par les institutions démocratiques auxquelles ils participent. Une personne ne peut donc être libre que si elle n'est pas soumise à la volonté des autres ou d'une autocratie, aussi respectueuse soit-elle de la liberté des individus au moment présent. Un être est libre seulement s'il fait partie intégrante du pouvoir souverain, s'il fait partie du corps politique qui

³⁴ Charles Larmore, « A Critique of Philip Pettit's Republicanism », *Nous : Philosophical Issues*, vol. 11, (2001), p.229.

³⁵ Isaiah Berlin, « Two Concepts of Liberty », Dans Robert E. Goodin et Philip Pettit, (sous la dir.), *Contemporary Political Philosophy : An Anthology*, Oxford : Blackwell, 2001, pp.391-417.

³⁶ Nous reviendrons plus en détails sur la conception libérale de la liberté lorsque nous traiterons de la citoyenneté libérale.

³⁷ Isaiah Berlin, *Op Cit*, p.396.

décide des lois et des règles de la société. Autrement, il sera soumis aux désirs et aux vicissitudes des autres.

Par contre, il ne faut pas confondre l'idéal de l'auto-détermination du républicanisme avec la démocratie directe. Dans les sociétés démocratiques modernes qui rassemblent des millions de citoyens, il serait utopique de concevoir un régime politique où les citoyens seraient consultés directement sur tous les enjeux d'intérêts publics. Ce sont plutôt des formes de démocraties représentatives que le républicanisme entend lorsqu'il se réfère au principe de l'auto-détermination. En outre, une démocratie où chaque citoyen a la possibilité d'être élu à des postes décisionnels d'ordre public, où il est consulté lors d'élections et où il peut participer librement dans les débats d'affaires publiques. Selon la conception républicaine, qui s'inscrit dans une tradition de la philosophie politique qui s'inspire des écrits d'Aristote, la citoyenneté est un contrat entre des citoyens libres et égaux et le statut de citoyen s'acquiert à travers la participation au sein d'une communauté politique souveraine. Selon la conception républicaine, la citoyenneté s'accomplit à travers l'exercice de l'auto-détermination³⁸. D'ailleurs, Maurizio Viroli définit le républicanisme comme étant « *a theory of political liberty that considers citizens' participation in sovereign deliberation necessary to the defense of liberty only when it remains within well-defined boundaries*³⁹. » Selon Viroli, les théoriciens républicains déduisent le principe de l'auto-détermination de la loi romaine du « ce qui affecte tous doit être décidé par tous » (*quod omnes tangit ab omnibus comprobetur*)⁴⁰.

Il y a d'ailleurs dans cette doctrine romaine un principe important qui est différent mais complémentaire à l'auto-détermination. Il s'agit du principe de la délibération car tous doivent être en mesure de participer aux débats sur les questions qui les affectent. Il faut donc permettre un espace où les décisions sont rendues après une période de négociation entre les

³⁸ Jürgen Habermas, « Citizenship and National Identity », Dans Ronald Beiner (sous la dir.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York Press, 1995, p.261-262.

³⁹ Maurizio Viroli, *Republicanism*, *Op. cit.*, p.4.

⁴⁰ *Ibid.*, p.4.

différentes options envisageables. La délibération politique est d'ailleurs le deuxième grand principe qui vient se greffer au principe de l'auto-détermination dans le modèle républicain.

2.1.2 Le principe de la délibération politique

Selon le modèle républicain, il ne s'agit pas de définir la justice sociale à partir d'une argumentation philosophique abstraite de droits naturels et inaliénables : il faut plutôt mettre l'accent, comme le souligne François Houle, « sur la participation des citoyens à la définition des droits et de la justice sociale⁴¹. » C'est ce à quoi se réfère Cass R. Sunstein lorsqu'il affirme que les penseurs républicains « *are sceptical of approaches to politics and constitutionalism that rely on rights that are said to antedate political deliberation*⁴². » La pensée républicaine accorde beaucoup d'importance à la délibération politique pour trois raisons majeures. Premièrement, la délibération politique est intimement liée au principe d'auto-détermination que nous avons identifié plus haut. C'est essentiellement à travers la délibération politique que les citoyens peuvent exercer leur souveraineté. Pour les penseurs républicains, les droits individuels et les arrangements démocratiques institutionnels sont le résultat d'un processus délibératif bien structuré⁴³. En ce sens, les citoyens ne sont pas perçus comme de simples bénéficiaires passifs de droits mais plutôt comme des agents qui contribuent directement à la définition des droits des citoyens, ou encore, pour utiliser les termes de François Houle, le citoyen « n'est plus vu uniquement comme un bénéficiaire de droits et libertés, mais aussi comme un participant actif à leur définition au sein d'un espace délibératif⁴⁴. » Ils décident eux-mêmes des grandes orientations de la vie politique de la communauté. Ils sont donc des êtres auto-gouvernants.

Deuxièmement, la délibération politique permet l'atteinte de compromis acceptables pour tous dans les démocraties modernes caractérisées par la pluralité des positions. Avant de

⁴¹ François Houle, « La communauté partagée. Patriotisme et sociétés pluralistes », *Politiques et Sociétés* (Enjeux contemporains du républicanisme), vol.20, no 1, (2001), p.116.

⁴² Cass R. Sunstein, « Beyond the Republican Revival », *The Yale Law Journal*, vol.97, no 8, (juillet 1988), p.1580.

⁴³ *Ibid.*, p.1547.

⁴⁴ François Houle, « La communauté partagée. Patriotisme et sociétés pluralistes », *Op. cit.*, p.110.

s'entrechoquer, les différentes positions sur certains enjeux peuvent être perçues comme étant tout simplement irréconciliables. Selon la conception républicaine de la citoyenneté, la rencontre des différentes positions dans l'arène délibérative contribue à inclure les préoccupations des uns et des autres dans sa propre position (qui sera à partir de là une nouvelle position) et ainsi contribue à atténuer les positions extrêmes. Cette argumentation est très bien exprimée dans le passage suivant d'Hannah Arendt :

I form an opinion by considering a given issue from different viewpoints, by making present to my mind the standpoints of those who are absent...This is a question neither of empathy, as though I tried to be or feel like someone else, nor of counting noses and joining a majority but of being and thinking in my own identity where I am not. The more people's standpoints I have present in my mind while I am pondering a given issue...the stronger will be my capacity for representative thinking, and the more valid my final conclusions, my opinion⁴⁵.

Dans cette citation, Arendt parle de ceux qui sont absents mais il va de soi que si les autres positions sont présentes dans l'arène délibérative les probabilités que toutes les positions soient prises en considération sont encore meilleures. L'objectif n'est cependant pas d'en arriver à un consensus sur l'option à adopter mais d'atteindre un compromis entre différentes options qui sera le plus acceptable possible pour tous. Dans le pire des cas, il y aura une forte opposition par rapport à l'option choisie mais les opposants devront tout de même reconnaître que leurs voix ont été entendues et prises en considération dans le processus procurant à la décision finale une certaine légitimité. L'objectif à atteindre de la délibération politique est simplement d'élargir l'éventail des possibles pour être en mesure de faire des choix un peu plus éclairés et consensuels. De plus, en prenant en considération et en négociant entre une pluralité de voix, ceux qui s'opposent à la décision finale auront sans doute l'impression d'avoir perdu une bataille mais ils sauront que la prochaine bataille sera peut-être à leur portée et que leurs opinions soient, non seulement encore une fois prises en considération, mais peut-être même être celles qui sauront rallier une majorité. Bref, ils auront sans doute le désir de perpétuer la délibération dans l'espoir que cette fois, ils seront en accord avec la décision prise par la communauté politique. Par contre, il est important de noter ici que le républicanisme ne prend pas en considération la notion d'identité dans l'élaboration de son

⁴⁵ Hannah Arendt, « Truth and Politics », Dans *Between Past and Future*. New York : Penguin, 1968, p.241.

principe de délibération politique. Ainsi, pour le républicanisme que nous venons de décrire (certaines formes plus marginales de républicanisme ne partageraient pas nécessairement cette vision), une minorité qui serait systématiquement dans la position du perdant ne représente pas un problème à résoudre. Nous verrons plus bas comment les variantes pluralistes tentent de rectifier ce manque de sensibilité aux groupes identitaires minoritaires.

Troisièmement, la délibération politique implique la participation des citoyens dans l'espace public. Cette participation contribue en échange à générer chez les citoyens des vertus civiques fondamentales qui sont nécessaires à la stabilité d'une société libre et démocratique. Comme le souligne avec clarté Jürgen Habermas,

*The republican model of citizenship reminds one that the institutions of constitutional freedom are only worth as much as a population makes of them, and this would be a population accustomed to political freedom and well-versed in adopting the we-perspective of active self-determination*⁴⁶.

De plus, selon Iris Marion Young, la délibération politique est importante pour la théorie républicaine car elle permet l'atteinte d'un idéal qui revient très souvent chez les penseurs républicains, c'est-à-dire la notion de bien commun :

*...the republican tradition locates freedom and autonomy in the actual public activities of citizenship. By participating in public discussion and collective decision making, citizens transcend their particular self-interested lives and the pursuit of private interests to adopt a general point of view from which they agree on the common good*⁴⁷.

Pour la théorie républicaine, la citoyenneté définie comme participation à la vie politique délibérative permet de transcender les particularismes en adoptant une position universelle et commune⁴⁸. Selon Dominique Schnapper, les particularismes peuvent être tolérés dans l'espace privé et social dans la mesure où ils respectent les règles de l'ordre public, mais ils ne doivent pas « fonder une identité politique particulière, reconnue en tant que telle à

⁴⁶ Jürgen Habermas, *Op. cit.*, p.263.

⁴⁷ Iris Marion Young, « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », Dans Robert E. Goodin et Philip Pettit, (sous la dir.) *Contemporary Political Philosophy : An Anthology*, Oxford : Blackwell, 2001, p. 257-258.

⁴⁸ Pour un exemple de cette façon de concevoir la citoyenneté voir : Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens : Sur l'idée moderne de nation*, Paris : Gallimard, 1994.

l'intérieur de l'espace public⁴⁹.» Pour le juriste Cass Sunstein, c'est la croyance en l'universel de la théorie républicaine qui explique l'accent mis sur le bien commun : « *It is because of the belief in universalism that republican approaches posit the existence of a common good, to be found at the conclusion of a well-functioning deliberative process*⁵⁰.»

Bien que l'on fasse référence au bien commun et aux vertus civiques de façon abondante dans la littérature sur le modèle républicain, ces deux idéaux ne représentent pas des principes structurants du républicanisme. Le bien commun et les vertus civiques sont des idéaux à atteindre mais ils ne sont pas de même nature que les principes directeurs d'auto-détermination et de délibération politique qui sont à la base de la théorie républicaine. D'ailleurs, si nous revenons à la définition du républicanisme de Viroli (*a theory of political liberty that considers citizens' participation in sovereign deliberation necessary to the defense of liberty only when it remains within well-defined boundaries*), nous pouvons déceler les principes d'auto-détermination et de délibération politique ainsi qu'un troisième élément, les frontières bien définies (*well-defined boundaries*) qui réfèrent au troisième grand principe structurant du républicanisme, le constitutionnalisme. La fin de la dernière citation de Sunstein (*well-functioning deliberative process*) nous projette aussi dans la direction du constitutionnalisme. C'est ce vers quoi nous nous tournons maintenant car il constitue le dernier principe structurant du républicanisme que nous allons explorer.

2.1.3 Le principe du constitutionnalisme

Selon la théorie républicaine, le pouvoir politique doit toujours être encadré par des normes légales et constitutionnelles. Pour les penseurs républicains, contraindre une action par la loi n'est pas une nuisance à la liberté lorsque cette loi n'est pas arbitraire au sens où elle respecte des normes universelles, ou en d'autres termes, qu'elle s'applique à tous ou à tous les membres du groupe en question⁵¹. Le principe du constitutionnalisme met l'accent

⁴⁹ Cité dans Jean-Pierre Obin et Annette Obin-Coulon, *L'école de l'intégration*, [en ligne] : <http://www.jpobin.com/pdf10/1999ecoleetlintegration.pdf> (page consultée le 11 décembre, 2006).

⁵⁰ Cass R. Sunstein, *Op. cit.*, p.1554.

⁵¹ Maurizio Viroli. *Op. cit.* p.43.

sur la nécessité d'une structure de base sur laquelle peuvent s'ériger le pouvoir politique et se fonder la délibération politique. Tournons-nous vers le pouvoir politique. Dans la théorie républicaine, c'est la liberté elle-même qui commande le respect de la règle de droit. Sans règle de droit, il est impossible de prévenir l'utilisation arbitraire du pouvoir politique. Selon Viroli, les théoriciens du républicanisme « *believed that the rule of law makes individuals free, not because it expresses their own will – not, that is, because they have given assent to it – but because the law is a universal and abstract command and as such protects individuals from the arbitrary will of others*⁵². » Selon Philip Pettit, il y a trois conditions qui doivent être remplies pour qu'un système soit le plus juste possible et donc le moins arbitraire possible⁵³. Premièrement, le système doit être 'un empire de lois et non un empire d'hommes'. Deuxièmement, le pouvoir législatif doit être partagé par différents groupes et institutions, et troisièmement, le système doit rendre la loi relativement résistante à la volonté de la majorité. Ces trois conditions servent à contrecarrer la volonté de ceux qui sont au pouvoir et à affirmer le principe du constitutionnalisme. Pour utiliser les termes exacts employés par le philosophe politique républicain :

*All of these conditions serve to thwart the will of those who are in power; they make government more difficult to organize, not less. In this sense they operate like formal constitutional constraints and represent a belief in what we may call constitutionalism. We find constitutionalism in place wherever there are legally established ways of constraining the will of the powerful, even if the constraints are not recorded in a formal constitution*⁵⁴.

Tournons-nous maintenant vers la délibération politique. La délibération politique sert entre autres choses à concevoir, valider et légitimer les lois. Ce que nous avons identifié comme un des principes fondamentaux du républicanisme peut aussi être considéré comme un instrument permettant de fonder le constitutionnalisme d'une communauté politique. Mais le principe de délibération politique est inutile s'il n'est pas accompagné par le principe du constitutionnalisme et vice-versa. Par exemple, lorsqu'une controverse éclate sur une question politique particulière, les différentes positions qui seront entendues dans l'arène délibérative devront être formulées de façon à être conformes aux règles constitutionnelles

⁵² Maurizio Viroli, *Op. cit.*, p.52.

⁵³ Philip Pettit, *Op. cit.*, p.173.

⁵⁴ *Ibid.*, p.173.

établies par la communauté politique. Les positions qui ne respecteraient pas, par exemple, l'égalité entre les hommes et les femmes seraient automatiquement disqualifiées de la délibération politique car elles iraient à l'encontre d'une convention solidement ancrée dans la constitution des sociétés démocratiques. La délibération politique est donc soumise au principe du constitutionnalisme. Il en est de même pour le constitutionnalisme car il est soumis au principe de la délibération politique. La constitution d'une société démocratique (qu'elle soit écrite ou non) se développe sur la longue durée à travers les luttes politiques, les conflits idéologiques, les compétitions pour accéder aux postes décisionnels gouvernementaux et ainsi de suite. Mais une chose est certaine : selon la théorie républicaine, la constitution ne doit pas être sujette aux dictats de quiconque ou de quelque groupe que ce soit de la société. Elle doit plutôt se développer à travers le temps selon le principe de la délibération politique et être la plus représentative possible des différentes aspirations et positions qui cohabitent au sein de la communauté politique. De plus, la constitution doit elle aussi être soumise à la règle de droit, c'est-à-dire qu'elle ne peut autoriser des modifications qui renient ses propres règles.

Admettons maintenant qu'une majorité des citoyens de la communauté politique désire changer une règle constitutionnelle importante comme l'égalité des hommes et des femmes pour permettre l'entrée dans l'arène délibérative des positions qui n'acceptent pas cette prémisse. La majorité pourrait alors prétendre que le désir de réforme constitutionnelle est conforme au principe de la délibération politique car c'est à travers celle-ci qu'ils en sont arrivés à former une majorité. C'est la volonté générale qui l'exige, nous diraient-ils, et ils auraient raison. Par contre, cette argumentation serait inacceptable selon le modèle républicain car, comme le souligne Bruce Ackerman, faire des amendements aux lois les plus fondamentales et importantes devrait exiger l'utilisation des mécanismes les plus contraignants⁵⁵. Ceci est une règle constitutionnelle reconnue et appliquée dans presque toutes les démocraties occidentales et donc le principe du constitutionnalisme vient structurer la délibération politique. Toute délibération politique n'est donc pas acceptable selon le principe du constitutionnalisme. Mais encore plus forte serait l'opposition républicaine à une

⁵⁵ Bruce Ackerman, *We the People. I. Foundations*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

telle tentative, car accepter une réforme constitutionnelle pour permettre la prise en compte des positions reniant l'égalité entre les hommes et les femmes dans l'arène délibérative, équivaudrait à renier le principe républicain d'auto-détermination pour les femmes de la communauté politique.

2.1.4 Les trois principes structurants de la citoyenneté républicaine

Pour clore notre survol du modèle républicain, force est de reconnaître que les trois principes exposés plus haut, bien que différents, sont complémentaires et indissociables. Sans la présence d'un des ces trois principes fondamentaux, il n'y a pas républicanisme. Plusieurs commentateurs font l'erreur de ne porter attention qu'au seul principe de la délibération politique lorsqu'ils définissent le républicanisme. Ils sont alors très souvent portés à concevoir le républicanisme comme étant une théorie majoritariste qui met l'accent sur la volonté générale au détriment des positions minoritaires. Mais si nous portons attention aux principes de l'auto-détermination, de la délibération politique et du constitutionnalisme comme nous les avons définis, nous constatons que réduire le républicanisme à un modèle qui se limite à une légitimation de la volonté de la majorité ne rend pas justice à cette théorie politique.

Il est important mais parfois difficile de distinguer le républicanisme du libéralisme car les trois principes que nous avons associés au républicanisme sont très certainement présents dans les théories libérales. Les recoupements sont tels que Philip Pettit, un des plus importants penseurs contemporains du républicanisme, a même été « accusé » d'appartenir à la tradition libérale qu'il imagine avoir transcendée⁵⁶. Par contre, les principes que partagent les deux traditions ne le sont pas nécessairement dans la même forme et pour les mêmes raisons et ils ne sont pas non plus nécessairement les principes fondateurs des deux traditions. Nous allons nous tourner maintenant vers le modèle libéral pour dégager les grands principes fondamentaux mis de l'avant dans cette autre théorie fondatrice des démocraties occidentales modernes. Il est important de garder en tête que nous ne tentons pas d'établir des grandes

⁵⁶ Charles Larmore, *Op. cit.*, p.235.

distinctions entre le républicanisme et le libéralisme, ou encore de les opposer. Ce qui nous intéresse, c'est l'identification des principes fondamentaux de la citoyenneté libérale. De plus, le survol de la théorie libérale permettra d'éclairer à partir d'un autre angle certains aspects de la théorie républicaine qui sont restés dans l'ombre jusqu'ici.

2.2 LA CITOYENNETÉ LIBÉRALE : AUTONOMIE INDIVIDUELLE ET NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT

Nous devons noter dès le départ que nous nous intéressons au libéralisme politique. Il y a plusieurs façons de concevoir le libéralisme comme en fait foi la définition en trois temps qu'en donne le *Petit Robert* :

- 1- Attitude, doctrine des libéraux, partisans de la liberté politique, de la liberté de conscience. – *spécialt* Ensemble des doctrines qui tendent à garantir les libertés individuelles dans la société;
- 2- (*Opposé à étatisme, socialisme*) Doctrine économique classique prônant la libre entreprise, la libre concurrence et le libre jeu des initiatives individuelles. [...] *Le libéralisme s'oppose à l'intervention de l'État, à la constitution de monopoles privés;*
- 3- Attitude de respect à l'égard de l'indépendance d'autrui, de tolérance envers ses opinions - **Tolérance**. CONTR. Absolutisme, despotisme, dirigisme, étatisme, socialisme.⁵⁷

Nous voyons dans cette définition que le libéralisme peut prendre trois formes principales, i.e. politique, économique et morale⁵⁸. Pour les besoins de notre étude, c'est le libéralisme politique qui retiendra surtout notre attention tout en gardant à l'esprit le libéralisme des mœurs. Puisque notre sujet d'étude est la citoyenneté en contexte de pluralisme culturel, nous accorderons peu d'attention à la théorie économique. C'est plutôt la théorie du libéralisme politique que nous désirons examiner dans les pages qui suivent et notre objectif sera de mettre en valeur ses principes fondamentaux.

2.2.1 Le principe de l'autonomie individuelle

⁵⁷ *Le Petit Robert*, 2006, p.1483.

⁵⁸ Gilles Dostaler, « Néolibéralisme, keynésianisme et traditions libérales », *Cahiers d'épistémologie*, no 9803 (1998), p.15. [en ligne] <http://www.unites.uqam.ca/philo/pdf/9803.pdf> (page consultée le 25 janvier 2007).

Dans un premier temps, voyons deux définitions du libéralisme politique qui nous sont données par deux philosophes politiques intellectuellement opposés. Tout d'abord, le philosophe politique communautarien Michael J. Sandel définit le libéralisme de la façon suivante :

*Its core thesis is this: a just society seeks not to promote any particular ends, but enables its citizens to pursue their own ends, consistent with a similar liberty for all; it therefore must govern by principles that do not presuppose any particular conception of the good. What justifies these regulative principles above all is not that they maximize the general welfare, or cultivate virtue, or otherwise promote the good, but rather that they conform to the concept of right, a moral category given prior to the good, and independent of it*⁵⁹.

Selon cette définition, les individus sont libres de choisir leurs propres définitions de la bonne vie. La société dans son ensemble, à travers les institutions étatiques et la citoyenneté, ne doit pas mettre de l'avant une conception particulière de la bonne vie. Chandran Kukathas, un philosophe politique libéral orthodoxe⁶⁰, définit pratiquement dans les mêmes termes que Sandel la théorie libérale bien que ces deux auteurs soient diamétralement opposés au point de vue théorique :

Liberal political theories, it is widely held, assume or argue that the good society is one which is not governed by particular common ends or goals but provides the framework of rights or liberties or duties within which people may pursue their various ends, individually or cooperatively. It is a society governed by law and, as such, is regulated by right principles. These are principles of justice, which do not themselves presuppose the rightness or betterness of any particular way of life. Although liberals are not commonly sceptics about questions about the good life, they

⁵⁹ Michael J. Sandel, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », Dans Robert E. Goodin et Philip Pettit, (sous la dir.) *Contemporary Political Philosophy : An Anthology*, Oxford : Blackwell, 2001, p.247.

⁶⁰ Idil Boran qualifie les positions de Kukathas sur les droits des minorités dans la tradition libérale d'orthodoxie libérale. Nous croyons que cette appellation s'applique bien à Kukathas car il considère que les revendications des groupes culturels ne posent pas de problèmes particuliers pour la théorie libérale puisque ce n'est pas la tâche du libéralisme de fournir des réponses à ces revendications. Le libéralisme, selon Kukathas, devrait plutôt les aborder avec une attitude d'indifférence. En ce sens, il est un penseur libéral attaché à une version conventionnelle du libéralisme. Voir Idil Boran, « The Challenge of Choice: Liberal Theory and Public Education in Multilingual States », *Theory and Research in Education*, vol.1, no 2 (2003), p.230.

⁶¹ Chandran Kukathas, « Are There Any Cultural Rights? », *Political Theory*, vol. 20, no 1 (février 1992), p.108.

*emphasize that no one should be forced to accept any particular ideal of the good life*⁶¹.

Puisque ces deux définitions nous sont données par deux penseurs avançant des cadres théoriques différents (communautarisme versus orthodoxie libérale) et qu'elles sont similaires, il semble donc y avoir consensus autour du fait que la théorie libérale laisse l'entière liberté à l'individu de choisir la vie qu'il désire mener. La société a alors comme tâche d'instaurer un régime de droits et de libertés afin de garantir à l'individu l'absence d'interférences vis-à-vis sa définition de la bonne vie. La société doit, en d'autres termes, garantir l'autonomie individuelle.

Le principe de l'autonomie individuelle est aussi fondamental dans la pensée politique du philosophe politique canadien Will Kymlicka. Selon Kymlicka, le libéralisme confère, en premier lieu, « aux individus une très large liberté dans les choix relatifs à la manière de conduire leur vie »⁶², et, en deuxième lieu, « chacun peut non seulement choisir une conception de la vie bonne, mais peut ensuite décider de [la] remettre en question et d'adopter un nouveau mode de vie qu'il espère alors plus conforme à ses aspirations⁶³. » Ces deux aspects du libéralisme sont essentiels à l'atteinte de l'idéal de l'autonomie. L'autonomie individuelle est, pour Kymlicka, la base même du libéralisme car l'individu devrait être en mesure de choisir sa conception de la bonne vie sans avoir peur de subir des sanctions de la part de ses concitoyens ou des institutions de l'État. C'est pour cette raison, selon Bhikhu Parekh, que le libéralisme insiste tant sur les libertés civiques et individuelles, sur le constitutionnalisme et sur la liberté de conscience⁶⁴.

Nous insistons ici sur le terme *garantir* l'autonomie individuelle plutôt que sur le terme *promouvoir* dans le but d'éviter de prendre une position trop ferme dans le débat qui sévit chez les penseurs libéraux entre le libéralisme englobant (*comprehensive liberalism*) et

⁶² Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*, Op. cit., p.120.

⁶³ *Ibid.* p.120.

⁶⁴ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge : Harvard University Press, 2000, p.99.

le libéralisme politique. Le libéralisme englobant met l'accent sur la promotion de l'autonomie individuelle comme finalité tandis que le libéralisme politique, chez John Rawls par exemple, s'attarde surtout à l'idée de tolérance. Nous croyons qu'insister sur la garantie de l'autonomie individuelle permet en quelque sorte de réconcilier, quoique imparfaitement, ces deux positions puisque l'idéal de l'autonomie demeure présent sans toutefois devenir un objectif ouvertement promu par l'État. Ceci permet au libéralisme politique d'y voir apparaître son idéal de la tolérance entre les différentes conceptions de la bonne vie puisque la finalité n'est pas l'autonomie individuelle mais la garantie de sa protection par quiconque voudrait s'en prévaloir⁶⁵. En établissant l'objectif de garantir l'autonomie individuelle, on ne sombre pas dans une dénonciation et une condamnation des conceptions de la bonne vie qui ne visent pas l'atteinte de l'autonomie individuelle.

Le point commun entre Sandel, Kukathas et Kymlicka est l'accent mis sur les différentes conceptions de la bonne vie que les individus portent et sur l'importance pour le libéralisme de laisser le libre choix aux individus par rapport à ces différentes conceptions. Le pluralisme est donc un fait que le libéralisme se refuse à ignorer. D'ailleurs, John Rawls, le plus influent théoricien contemporain du libéralisme, mentionnait que l'on peut retracer l'origine historique du libéralisme politique au moment où sévissaient d'intenses conflits entre différentes doctrines, plus spécifiquement les guerres de religions au moment de la Réforme et les débats entourant la tolérance religieuse aux 16^e et 17^e siècles⁶⁶. Selon Rawls, le libéralisme politique présuppose la présence du pluralisme raisonnable (*reasonable pluralism*) comme étant un pluralisme de doctrines englobantes (*comprehensive doctrines*), qu'il définit comme des systèmes moraux, philosophiques ou religieux qui couvrent un ensemble cohérent et complet de valeurs et de vertus dans un schème de pensée articulé de façon assez précise⁶⁷. Selon lui, le libéralisme politique ne perçoit pas le pluralisme comme

⁶⁵ Pour un traitement plus complet du débat entre libéralisme englobant et libéralisme politique, se référer entre autre à : Bogdan Popa, « Political Liberalism vs. Comprehensive Liberalism: The Problem of Gender Equality and the Limits of Reasonable », Dans Mihaela Frunza et Theodora-Eliza Vacarescu (sous la dir.), *Gender and the (Post) "East"/"West" Divide*, Cluj-Napoca : Limes, 2004.

⁶⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press, 1996, p.xxvi.

⁶⁷ *Ibid.*, p. xvii, p.152 et p.175.

un problème à résoudre mais plutôt comme le résultat naturel de l'activité de la raison humaine dans une société régie par des institutions libres⁶⁸.

Tout comme pour le principe d'auto-détermination du républicanisme, le principe de l'autonomie individuelle émane d'une certaine conception de la liberté. Nous avons précédemment exposé brièvement la conception libérale de la liberté, mais nous croyons utile d'y revenir ici. Selon la théorie libérale, la liberté consiste en l'absence d'interférences. C'est une définition négative de la liberté. C'est la liberté des modernes versus la liberté des anciens pour utiliser la typologie de Benjamin Constant⁶⁹. Mais tout comme la liberté républicaine en tant qu'absence de domination, la liberté libérale est définie de manière négative, c'est-à-dire par l'absence de contraintes exercées sur l'individu (*freedom from*) contrairement à la liberté définie de manière positive qui serait la liberté de poursuivre et d'atteindre certaines fins (*freedom to*). Selon Isaiah Berlin, il y a deux conceptions de la liberté, 1) l'absence d'interférences, et donc l'autonomie individuelle et 2) l'auto-détermination. Pour Berlin, la conception positive de la liberté comme auto-détermination n'est pas inutile mais elle représente un bien seulement si elle demeure subordonnée au respect de l'absence d'interférences, c'est-à-dire aux libertés individuelles⁷⁰. Sans le respect des libertés individuelles, l'auto-détermination n'est certainement pas au service de la liberté car une majorité peut se former et décider de réprimer les libertés d'une minorité sous prétexte que cette majorité veut être libre d'en arriver à certaines fins (liberté positive). C'est pour cette raison que Berlin croit que la liberté est possible sans la démocratie et que la démocratie est possible sans la liberté. Par contre, il est important de souligner que pour Berlin, l'autodétermination démocratique est une valeur importante, mais une valeur instrumentale optimale en vue de protéger les droits individuels. En d'autres termes, Berlin conçoit la démocratie comme le meilleur système pour protéger les libertés individuelles négatives mais pas comme une condition nécessaire à l'exercice de la liberté. Il y a donc ici une légère distinction entre la liberté républicaine comme absence de domination qui est

⁶⁸ *Ibid.*, p.xxvi.

⁶⁹ Voir l'étude classique de Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes*, Paris : Pluriel, 1980. Voir surtout « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », disponible sur Internet à l'adresse suivante : <http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html>

⁷⁰ Isaiah Berlin, « Two Concepts of Liberty », *Op. cit.*, p.410-412.

indissociable de l'auto-détermination pour empêcher de futurs accrocs à la liberté de l'individu et la conception libérale de la liberté comme absence d'interférences. Il y a dans la conception républicaine une allusion à la bonne vie. En mettant l'accent sur l'auto-détermination pour contrecarrer la domination, la théorie républicaine argumente, en quelque sorte, en faveur du politique comme lieu d'exercice de la bonne vie, car c'est le lieu d'expression de la liberté. La liberté comme absence d'interférences ne prend pas position par rapport à la bonne vie. Si un individu décide de se retirer de la vie publique pour vivre exclusivement dans sa sphère privée, c'est un choix tout à fait légitime selon la théorie libérale. C'est son droit en tant qu'être libre.

Revenons quelques instants à la conception libérale de la liberté. La liberté comme absence d'interférences commande d'instaurer un régime politique qui soit des plus respectueux de l'autonomie individuelle. Un régime qui laisse à l'individu la liberté de choisir sa propre conception de la bonne vie. C'est pourquoi le libéralisme politique est souvent associé aux chartes de droits et libertés. Ces chartes explicitent les droits des individus qui doivent être protégés contre les abus du pouvoir de l'État et des majorités démocratiquement constituées. Mais la question est alors de savoir comment définir les droits des individus, quels sont-ils? Pour le républicanisme, comme nous l'avons défini, c'est à travers la rencontre des êtres auto-gouvernants dans l'arène délibérative définie par les principes du constitutionnalisme existants que se définiront ces droits et libertés. Mais qu'en est-il pour le libéralisme? Pour répondre rapidement à cette question, nous nous tournerons vers John Rawls.

John Rawls introduit l'idée de la position originelle (*original position*) combinée à l'idée du voile de l'ignorance (*veil of ignorance*) pour étayer les principes de justice et le régime de droits. Emmanuel Renault résume de façon succincte et précise l'exercice de pensée auquel Rawls nous convie :

Chez Rawls, les principes de justice sont définis à partir d'une position fictive nommée « position originelle » dans laquelle les individus sont censés s'accorder contractuellement sur les règles communes qui régiront la vie sociale, tout en

ignorant tout de la position qu'ils occuperont dans cette société, en vertu de ce qui est nommé un « voile d'ignorance »⁷¹.

L'approche libérale pour définir la justice sociale et les droits individuels est donc constructiviste puisqu'elle est une construction abstraite de principes à partir d'une situation idéale⁷². Nous n'irons pas dans les détails de la pensée de Rawls puisque tout ce qui nous intéresse de souligner pour l'instant est l'importance qu'accorde la théorie libérale à l'autonomie individuelle. Il est tout de même très important de souligner que Rawls avait pour objectif d'élaborer des justifications pour des droits procéduraux qui seraient immunisés contre les contingences spatio-temporelles. Autrement dit, il était à la recherche de principes abstraits et universels s'appliquant à toutes les sociétés humaines. Il est aussi essentiel de garder à l'esprit que la pensée et la théorie de Rawls ont évolué dans le temps. Dans les faits, il y a deux Rawls. Rawls 1 était beaucoup plus métaphysique et philosophique dans son libéralisme⁷³. Rawls 2, pour sa part, incorpora les critiques de l'individu désincarné et transforma son libéralisme métaphysique et philosophique en libéralisme politique⁷⁴.

Selon Rawls, dans la position originelle, les individus, derrière le voile d'ignorance, en arriveront à concevoir un système politique qui protège le droit des individus à choisir et à mener leurs vies comme bon leur semble. Ils en arriveraient là, selon un calcul simple et rationnel, car ils ne voudraient pas revenir dans le monde réel en tant que porteur d'une doctrine englobante minoritaire qui se verrait disqualifiée par le système politique. En d'autres termes, ils ne choisiraient pas un régime politique qui prône une conception particulière de la bonne vie au détriment des autres doctrines englobantes. Ils opteraient pour un régime qui protège l'autonomie de l'individu à choisir sa propre conception de la bonne vie. Ils opteraient pour un régime où les individus sont égaux dans leur liberté de choisir. S'opérerait ce que Rawls appellera plus tard dans *Political Liberalism*, pour incorporer ses

⁷¹ Emmanuel Renault, « Entre libéralisme et communautarisme : une troisième voie? », Dans Emmanuel Renault et Yves Sintomer, (sous la dir.), *Où en est la théorie critique aujourd'hui?*. Coll. « Recherches », Paris : La Découverte, 2003, p. 254.

⁷² *Ibid.*, p.254.

⁷³ Voir John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris : Éditions du Seuil, 1987.

⁷⁴ Voir John Rawls, *Political Liberalism*, *Op. cit.*.

critiques qui lui auront signalé que l'idée du voile de l'ignorance n'avait pas vraiment de valeur dans la vie réelle, un consensus par recoupement (*overlapping consensus*), c'est-à-dire que les individus en arriveraient à un consensus sur certains principes de justice pour des raisons différentes et en invoquant des valeurs distinctes. Le libéralisme prôné par Rawls est politique et non métaphysique, c'est-à-dire qu'il est indépendant de doctrines englobantes. S'établit alors une claire séparation entre la sphère privée où une pluralité de doctrines englobantes différentes coexistent et la sphère publique. Derrière le voile de l'ignorance, les individus appelés à se prononcer sur une conception de la justice opteraient pour un système de protection de l'autonomie individuelle (libertés individuelles fondamentales) où l'État est neutre par rapport aux différentes conceptions (raisonnables)⁷⁵ de la bonne vie. Cette idée de neutralité de l'État est d'ailleurs le deuxième principe fondamental du libéralisme politique qui découle et qui vient enrichir le principe de l'autonomie individuelle.

2.2.2 Le principe de la neutralité de l'État

Avec le principe de l'autonomie individuelle, le libéralisme politique met de l'avant ce que Rawls appelle la « priorité de la liberté » (*priority of liberty*), établissant que la « liberté peut être restreinte seulement au nom de la liberté » (*liberty can be restricted only for the sake of liberty*)⁷⁶. De son côté, la neutralité de l'État vient greffer l'égalité à la priorité de la liberté. L'idée de neutralité est une des caractéristiques distinctives importantes de la théorie libérale contemporaine. Nous avons d'ailleurs vu, en invoquant Rawls, que le libéralisme politique apparaît, aux 16^e et 17^e siècles, comme une neutralisation politique des différentes conceptions du bien. Selon Will Kymlicka, la neutralité libérale se définit comme suit :

[La neutralité libérale] c'est l'idée selon laquelle l'État ne doit pas récompenser ou pénaliser des conceptions particulières de la bonne vie mais doit plutôt offrir un cadre

⁷⁵ Selon Rawls, toutes les conceptions de la bonne vie ne sont pas admissibles. Il introduit la notion de « raisonnable » (*reasonable*) pour identifier les conceptions qui respectent la liberté et l'égalité des autres conceptions. Il introduit le concept de réciprocité pour définir la notion de raisonnable. Ceci sert à dépasser le relativisme extrême. La société et l'État peuvent alors intervenir pour s'opposer à des doctrines englobantes qui nieraient l'égale liberté des individus. John Rawls, *Political Liberalism*, *Op. cit.*, p.47-54.

⁷⁶ Cité dans Charles Larmore, *Op. cit.*, p.237.

à l'intérieur duquel des conceptions de la bonne vie différentes et potentiellement conflictuelles peuvent être poursuivies⁷⁷.

Le principe de neutralité de l'État propre à la théorie libérale n'est cependant pas conséquentialiste, au sens où, les différentes conceptions de la bonne vie devraient se porter toutes aussi bien l'une que l'autre dans la société. La neutralité libérale accepte que certaines conceptions de la bonne vie aient peu d'adhérents et qu'elles soient menacées d'extinction. Par contre, ce que le principe de neutralité libérale exige c'est la neutralité dans les justifications des pratiques de l'État. En ce sens, la neutralité libérale s'oppose au perfectionnisme de l'État, qui lui, hiérarchiserait les différentes conceptions de la bonne vie selon leurs valeurs intrinsèques. L'anti-perfectionnisme libéral sous-entend que l'État ne doit pas viser à enrichir la moralité des citoyens et, de plus, les convictions morales et les conceptions de la bonne vie n'appartiennent pas à la sphère politique, mais plutôt, au domaine des choix individuels⁷⁸. La neutralité de l'État, selon la théorie libérale, consiste à dire que le rôle de l'État se limite à, pour utiliser les termes de Kymlicka, « *protect the capacity of individuals to judge for themselves the worth of different conceptions of the good life, and to provide a fair distribution of the rights and resources to enable people to pursue their conception of the good*⁷⁹ ». La neutralité de l'État vise essentiellement à fournir une égale liberté (négative) pour tous les citoyens de la communauté politique. C'est donc à la fois un principe de liberté et un principe d'égalité qui commande la neutralité. La justice libérale se définit donc comme, pour utiliser les termes de Rawls, « un système de coopération entre des individus libres et égaux⁸⁰ ». La neutralité de l'État est l'expression de l'égale liberté des individus.

⁷⁷ « ... the view that the state should not reward or penalize particular conceptions of the good life, but, rather should provide a neutral framework within which different and potentially conflicting conceptions of the good can be pursued. » Will Kymlicka, « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », *Ethics*, vol.99, no 4 (juillet 1989), p.883.

⁷⁸ Anna Elisabetta Galeotti, « Neutrality and Recognition », Dans Richard Bellamy et Martin Hollis, (sous la dir.), *Pluralism and Liberal Neutrality*, Portland: Frank Cass, 1999, p.38.

⁷⁹ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2^e édition, New York : Oxford University Press, 2002, p. 217-218.

⁸⁰ « A system of cooperation between free and equal persons ». John Rawls, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, vol.14, no 3 (1985), p.249.

En pratique, il est possible de faire une analogie entre le principe libéral de neutralité de l'État et une institution qui est souvent associée à la théorie libérale, i.e. le marché. Selon le principe de neutralité, la société est une sorte de marché où différentes conceptions de la bonne vie coexistent et où le rôle de l'État est significativement limité tout comme dans le marché économique. L'État exerce la neutralité bienveillante (*benign neglect*) ce qui sous-entend qu'il ne doit pas intervenir « sur le marché » des doctrines englobantes. L'idée de neutralité bienveillante est devenue, récemment, très populaire auprès de libéraux tant de gauche que de droite à la lumière des débats sur les droits des minorités culturelles⁸¹. Nous reviendrons plus en détails sur cette notion de neutralité bienveillante lorsque nous traiterons de la citoyenneté multiculturelle.

2.2.3 Les deux principes structurants de la citoyenneté libérale

Les deux principes fondamentaux que la théorie libérale apporte aux débats sur la citoyenneté et le vivre-ensemble sont l'autonomie individuelle et la neutralité de l'État. En fait, ceci peut paraître anodin au premier coup d'œil mais la théorie libérale a permis des avancées majeures au chapitre des droits de l'homme. La clé du libéralisme est la reconnaissance de la pluralité des conceptions de la bonne vie et la nécessaire neutralité des institutions publiques par rapport à cette pluralité. La clé est donc l'égale liberté pour les individus de choisir leurs propres conceptions de la bonne vie. Selon le libéralisme, il n'y a pas et il ne devrait pas y avoir d'États qui promeuvent une conception particulière de la bonne vie. L'État doit plutôt être un médiateur objectif et impartial en cas de conflits.

2.3 RÉPUBLICANISME ET LIBÉRALISME POLITIQUE : Consensus et dissension

Ce que nous devons principalement retenir de ce survol des théories républicaine et libérale est leur commun accord sur le fait qu'il est possible d'organiser le vivre-ensemble démocratique malgré l'existence d'une pluralité de conceptions de la bonne vie. Ces deux théories proposent, pour y arriver, une **citoyenneté indifférenciée et universaliste** où tous

⁸¹ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*, Op. cit., p.13-14.

les citoyens jouissent des mêmes droits et privilèges. En ce sens, la citoyenneté devient un outil pour transcender les différences. L'objectif commun est de créer un espace public dans lequel les citoyens laissent derrière eux leurs particularités pour discuter de l'intérêt général, du bien commun⁸². C'est ce que suppose la « position originelle » du libéralisme politique de Rawls et la délibération politique comme lieu d'atténuation des différences de la théorie républicaine. Essentiellement, le libéralisme et le républicanisme se penchent sur la question du vivre-ensemble en contexte de pluralisme axiologique et arrivent avec des solutions plutôt similaires, i.e. la liberté négative, la médiation entre les différentes positions, la règle de droit, le respect des droits individuels, l'égalité devant la loi. Cette façon d'appréhender la diversité est aussi utilisée pour faire face au défi du pluralisme culturel. En fait, le républicanisme et le libéralisme politique approchent le pluralisme culturel avec une attitude plutôt similaire, c'est-à-dire la non-politisation des particularismes. D'une part, on demande aux individus de laisser de côté leurs particularismes dans l'arène délibérative pour adopter une position du bien commun et, d'autre part, on prescrit à l'État la non-intervention en matière culturelle (*benign neglect*) pour se conformer au principe de la neutralité de l'État.

Il y a par contre une divergence subtile mais importante entre ces deux théories. Cette divergence concerne le principe de la délibération politique du républicanisme. En établissant la participation à la délibération politique comme condition essentielle de la liberté, le républicanisme prend position en faveur d'une conception de la bonne vie puisque le retrait dans la sphère privée représente pour les penseurs républicains la non-liberté. Un être est libre uniquement s'il est non-dominé, pris dans le sens de l'auto-détermination. Quand, par exemple, Pettit parle de la conception de la liberté comme absence de domination et qu'il la qualifie de « *supreme political value*⁸³ », il déclare indirectement que la bonne vie est indissociable de la participation à la délibération politique. Il disqualifie les conceptions de la bonne vie qui n'impliquent pas la participation à la sphère politique. De son côté, comme nous l'avons vu, le libéralisme politique ne prend pas position par rapport aux différentes définitions raisonnables de la bonne vie. On peut certainement prétendre que le libéralisme

⁸² Iris Marion Young. « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship ». *Op. cit.*, p.260.

⁸³ Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, *Op. cit.*, p.80.

affirme une définition de la bonne société (la société libérale de respect de l'autonomie individuelle et de neutralité de l'État), mais on ne peut prétendre qu'elle prend une position particulière en faveur d'une quelconque conception de la bonne vie. Le libéralisme politique laisse le soin aux individus de choisir leurs propres conceptions. En fait, pour reprendre les termes utilisés dans la littérature, le libéralisme priorise le bien sur le bon (*the right over the good*). Comme le souligne Sandel, le juste est prioritaire sur le bien de deux façons précises dans la théorie libérale:

The priority of the right means first, that individual rights cannot be sacrificed for the sake of the general good (in this it opposes utilitarianism), and second, that the principles of justice that specify these rights cannot be premised on any particular vision of the good life. (In this it opposes teleological conceptions in general)⁸⁴.

Il sera important de garder à l'esprit les similitudes et les divergences entre le républicanisme et le libéralisme politique dans l'étude des deux variantes pluralistes (multiculturalisme et interculturalisme) dans le prochain chapitre.

⁸⁴ Micheal J. Sandel, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Op. cit.*, p.247.

CHAPITRE 3

LES VARIANTES PLURALISTES : LES MODÈLES MULTICULTUREL ET INTERCULTUREL

Comme nous venons de le voir, les grandes théories fondatrices de la démocratie moderne ne s'intéressent pas au pluralisme culturel. Elles préfèrent plutôt les ignorer en les reléguant exclusivement à la sphère privée. Ce n'est que tout récemment que les démocraties occidentales ont du faire face à la problématique du pluralisme culturel avec, notamment, la montée des groupes de femmes et le combat pour la décolonisation des années 1960. Ainsi, on assista à l'émergence de perspectives qui se veulent des variantes des grandes traditions que sont le républicanisme et le libéralisme politique. Il s'agit de variantes car elles ne prétendent pas remplacer les deux grandes traditions mais plutôt les modifier et les bonifier dans le but de les perfectionner. Dans ce chapitre, nous allons explorer deux variantes que nous appelons « variantes pluralistes ». Il s'agit du multiculturalisme et de l'interculturalisme.

3.1 LA PERSPECTIVE MULTICULTURELLE : LA CULTURE COMME VARIABLE DU POLITIQUE ET LA RECONNAISSANCE MUTUELLE

C'est essentiellement parce que la perspective multiculturelle s'intéresse au pluralisme culturel que nous la classifions comme une variante pluraliste. Car, comme nous l'avons vu, le républicanisme et le libéralisme politique portent tous deux une certaine attention au pluralisme axiologique, par contre elles restent muettes par rapport au pluralisme culturel ou encore elles préfèrent l'ignorer. C'est là où la perspective multiculturelle entre en jeu car elle désire introduire cette variable dans le vivre-ensemble démocratique. Examinons maintenant ce que nous considérons comme étant les deux grands principes structurants de la théorie multiculturelle.

communautés culturelles et nationales. En fait, le multiculturalisme s'inspire grandement de la critique communautarienne qui remet en question l'ontologie que le libéralisme politique présuppose. Par exemple, selon la lecture que fait Amy Gutmann de l'argumentation du communautarien Michael Sandel,

*[...] the problem is that liberalism has faulty foundations : in order to achieve absolute priority for principles of justice, liberals must hold a set of implausible metaphysical views about the self. They cannot admit, for example, that our personal identities are partly defined by our communal attachments*⁸⁵.

Charles Taylor, un des critiques les plus connus du libéralisme politique, considère qu'il s'agit de réfléchir au type d'être humain capable d'exercer des droits⁸⁶. Taylor argue que l'exercice de la liberté requiert la capacité de faire des choix éclairés. Comme toutes les capacités humaines, la capacité de faire des choix éclairés n'est pas donnée à la naissance. Elle doit se développer et elle atteint une certaine maturité avec le temps. Pour arriver à la capacité de faire des choix éclairés et donc d'exercer sa liberté, l'être humain doit appartenir à une société sans quoi il restera aux niveaux de l'instinct et de la survivance. C'est ce que Taylor appelle 'la thèse sociale' (*the social thesis*). La société fournit à l'individu un milieu de socialisation et un capital de ressources culturelles. Selon la thèse sociale de Taylor, il est impossible de parler de protection des droits individuels pour permettre la liberté de choix d'un individu sans, au même moment, protéger la communauté qui rend possible la capacité de faire ses choix en toute liberté.

Le philosophe libéral Will Kymlicka, malgré des désaccords importants avec la thèse de Taylor⁸⁷, pose lui aussi la culture comme un élément essentiel que nous devons considérer lorsque nous parlons des libertés individuelles fondamentales. L'argumentation de Kymlicka se construit principalement en opposition aux positions de neutralité bienveillante (*benign neglect*) et de citoyenneté indifférenciée adoptées par la majorité des penseurs libéraux face

⁸⁵ Amy Gutmann, « Communitarian Critics of Liberalism », *Philosophy and Public Affairs*, vol.14, no 3 (été 1985), p.309.

⁸⁶ La discussion sur l'argumentation de Taylor est tirée de : Nicholas H. Smith, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Coll. « Key Contemporary Thinkers », Cambridge : Polity, 2002, p.143-145.

⁸⁷ Voir Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford : Clarendon Press, 1989, pp.74-99.

au pluralisme culturel. La neutralité bienveillante exige que l'État reste indifférent face aux identités culturelles de ses citoyens et face à la possibilité que les groupes culturels se reproduisent dans le temps⁸⁸. Ceci dans le but de se conformer au principe de la neutralité de l'État. Selon Kymlicka, cette approche consiste dès lors à considérer les cultures de la même façon que les religions. Si l'État et la religion doivent être séparés, il en va de même pour l'État et la culture⁸⁹.

Toutefois, pour Kymlicka, le problème est que la neutralité bienveillante se révèle le plus souvent être une illusion. Aucun État ne pratique vraiment la neutralité bienveillante. Plutôt, les États favorisent la majorité culturelle. D'ailleurs, une des critiques majeures des groupes culturels minoritaires et des partisans de la reconnaissance du pluralisme est que le républicanisme et le libéralisme sont des tentatives de sortir les identités culturelles de la sphère politique⁹⁰. En se posant comme des théories universalistes, neutres et transcendantes des particularismes, les modèles républicain et libéral ont tendance à ignorer que les « pratiques institutionnelles sont peut-être déjà incrustées de biais culturels, car la majorité a déjà imposé sa langue, son héritage culturel et ses valeurs dans la sphère publique » comme le soulignent Jane Jenson et Martin Papillon⁹¹. On n'a qu'à penser à la langue des activités publiques. Par exemple, même aux États-Unis, le pays qui est souvent considéré comme le meilleur exemple de neutralité bienveillante, les enfants sont obligés, selon la loi, d'apprendre l'anglais à l'école. Il en va de même pour les immigrants de moins de cinquante ans qui souhaitent obtenir la citoyenneté américaine, et c'est une exigence *de facto* pour obtenir un emploi⁹². Des exemples similaires abondent dans toutes les démocraties occidentales, notamment au Canada et au Québec. Pensons, par exemple, aux congés fériés chrétiens (Noël, Pâques, etc.). C'est donc dire que les institutions publiques ne sont pas indifférentes

⁸⁸ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2^e édition, *Op. cit.*, p.344.

⁸⁹ *Ibid.*, p.344.

⁹⁰ Jane Jenson et Martin Papillon, « The Changing Boundaries of Citizenship. A Review and a Research Agenda », *Op. cit.*, p.18.

⁹¹ « It cannot acknowledge that institutional practices may already encode cultural biases, because the majority has already imposed its language, its historical heritage and its values in the public sphere. » *Ibid.*, p.18-19.

⁹² Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2^e édition, *Op. cit.*, p.346.

aux identités culturelles des citoyens mais sont plutôt teintées par les intérêts et l'identité du groupe culturel majoritaire.

Comme tout penseur libéral, Kymlicka met de l'avant une théorie de la primauté de la liberté individuelle (la liberté négative). L'acceptation des droits des minorités peut se faire seulement si ceux-ci « ne contrecarrent pas le respect dû à la liberté ou à l'autonomie de l'individu⁹³. » Selon Kymlicka, l'individu peut difficilement exister sans une culture. Les individus sont, en quelque sorte, des « créatures culturelles » au sens où les cultures sont essentielles au développement des êtres humains. Par culture, Kymlicka entend « une communauté intergénérationnelle, plus ou moins développée sur le plan institutionnel, occupant un territoire donné ou son pays d'origine et partageant une langue et une histoire distinctes⁹⁴. » Kymlicka va cependant un peu plus loin en mettant de l'avant un autre concept qui se trouve à la base de sa théorie de la reconnaissance des droits des minorités, c'est-à-dire le concept de « culture sociétale » qu'il définit comme « une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique⁹⁵. » Kymlicka met l'accent sur le fait que faire partie d'une culture sociétale permet à l'individu de pratiquer sa liberté de choisir entre plusieurs options, mais, en plus, cela permet de donner un sens aux options qui s'offrent à lui. Pour Kymlicka, les cultures sociétales agissent comme des contextes de choix. Voici un court passage qui exprime bien l'idée de Kymlicka :

En termes simples, la liberté implique la possibilité de choisir entre plusieurs options, et notre culture sociétale ne se contente pas simplement de nous offrir ces options, elle leur donne aussi un sens pour nous. Les individus choisissent parmi les pratiques sociales qu'ils trouvent autour d'eux, à partir de leurs croyances concernant la valeur de ces pratiques (croyances qui, comme je le disais, peuvent être infondées). Croire en outre en la valeur d'une pratique, c'est tout d'abord comprendre le sens que notre culture y attache⁹⁶.

⁹³ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*, Op. cit., p.113.

⁹⁴ *Ibid.*, p.34.

⁹⁵ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2^e édition, Op. cit., p.346.

⁹⁶ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*, Op. cit., p.123-124.

Ainsi, dans la théorie de Kymlicka, l'autonomie individuelle est étroitement liée, pour ne pas dire dépendante, de la culture sociétale à laquelle l'individu est rattaché. L'individu a besoin d'une culture sociétale car elle fournit un contexte de choix. En ce sens, l'accès à une culture sociétale peut être perçu comme un bien fondamental pour les êtres humains, faisant ainsi référence à ce que Rawls appelle un bien primaire (*primary good*)⁹⁷. En bout de ligne, Kymlicka nous permet de dépasser la neutralité bienveillante en démontrant que les États libéraux devraient (ce qu'ils font déjà d'ailleurs selon Kymlicka) trouver des solutions institutionnelles afin de reconnaître le pluralisme culturel. Pour lui, c'est avant tout une question de respect de la liberté individuelle.

De son côté, le philosophe politique Joseph H. Carens considère que le concept de culture sociétale de Kymlicka pose problème. Il est problématique car il ne sert pas à défendre les droits culturels des immigrants, il n'offre que très peu d'outils pour évaluer les revendications des minorités nationales, il affaiblit les revendications des minorités nationales plus petites et vulnérables, et finalement, il repose sur une compréhension monoculturelle de la relation entre la culture et l'État plutôt que de mettre de l'avant une conception véritablement multiculturelle de la citoyenneté⁹⁸. Il se demande alors comment il est possible de considérer la culture dans la théorie libérale tout en abandonnant le concept de culture sociétale⁹⁹. Sans aller dans les détails de l'argumentation de Carens, il nous suffit ici de souligner qu'il propose une approche contextuelle, historique et pragmatique plutôt qu'une approche campée dans des principes abstraits et des normes morales universelles. Une chose est certaine, Carens prend très au sérieux la culture car un aspect majeur de son approche est qu'il faut, entre autres, s'inspirer de ce qui se passe dans la pratique au niveau des États et des minorités culturelles pour ensuite y ajuster la théorie et non seulement l'inverse (juger les pratiques à la lumière de la théorie) comme plusieurs théoriciens le font¹⁰⁰. Pour Carens, la

⁹⁷ Joseph Carens, *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, New York : Oxford University Press, 2000, p.55.

⁹⁸ *Ibid.*, pp.56-69.

⁹⁹ *Ibid.*, p.73.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.52-53.

culture représente non seulement un aspect que le politique doit considérer, mais, en plus, elle doit structurer la théorie. Excluant la divergence entre Kymlicka et Carens concernant l'utilisation du concept de culture sociétale, on voit bien qu'ils veulent tous deux aménager un espace de reconnaissance de la culture dans la théorie libérale.

Un autre théoricien politique libéral associé au courant multiculturel, Joseph Raz, accorde lui aussi une place importante à la culture en politique. Selon Raz, la culture a deux fonctions vitales : une fonction d'autonomie et une fonction de bien-être. La fonction d'autonomie peut se résumer ainsi : la culture structure l'existence perceptuelle et morale de ses membres; elle donne un sens aux activités et aux relations; elle aide à faire des choix éclairés; et ainsi, elle assure la base nécessaire de la liberté et de l'autonomie des porteurs de la culture. Pour ce qui est de la fonction de bien-être, elle se résume ainsi : la culture procure à ses membres un sentiment d'enracinement et d'identification qui définit l'identité; elle les relie avec d'autres qui partagent une identité commune ou similaire; elle facilite les relations sociales; elle procure un lien intergénérationnel; et elle leur fournit un accès à un ensemble riche de relations interpersonnelles. Ainsi, la culture favorise le bien-être humain et procure la base indispensable à la bonne vie. Raz considère donc que si nous valorisons le bien-être humain et l'autonomie individuelle, nous devrions aussi promouvoir les appartenances culturelles¹⁰¹. Nous devrions alors les inclure dans la théorie politique (libérale).

Si nous reconnaissons l'importance d'un attachement à une culture pour l'atteinte de l'autonomie individuelle et du bien-être humain comme le font les penseurs du multiculturalisme, en quoi l'assimilation n'est-elle pas une solution adéquate? Il serait logique de voir en l'assimilation une solution viable pour les minorités culturelles. « Pourquoi ne pas laisser derrière vous votre culture d'origine pour adopter la culture majoritaire qui vous fournira un nouveau contexte de choix tout aussi valable? », dirait-on aux membres des groupes culturels minoritaires. Premièrement, une telle attitude démontre une profonde incompréhension des processus de formation des identités et des cultures. Sauf peut-être

¹⁰¹ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford : Clarendon Press, 1994, pp.177-179.

quelques rares exceptions, il est impossible pour quelqu'un de désapprendre une culture et d'en apprendre une autre dans un court laps de temps. L'individu acquiert une culture et une identité à travers un long processus de socialisation et de nombreux dialogues (pour reprendre l'idée de Taylor) qui s'échelonnent tout au long d'une vie. On observe chez plusieurs immigrants certaines formes d'acculturation mais très rarement une pleine assimilation. Ces mêmes immigrants, lorsqu'ils retournent dans leur culture d'origine, ressentent aussi une certaine distance par rapport aux membres de leur groupe étant donné leurs emprunts de certains éléments de la culture en provenance de leur pays d'accueil¹⁰². Deuxièmement, les individus ont généralement un attachement profond envers leur propre culture. Ils devraient pouvoir être libres de préserver leurs héritages culturels distincts s'ils le souhaitent. C'est essentiellement une question de liberté individuelle que d'avoir le droit de ne pas s'assimiler. D'ailleurs, Kymlicka répond à l'argument de l'assimilation en trois temps qui vont dans le même sens que les deux arguments que nous venons tout juste d'exposer. Premièrement, selon Kymlicka, étant donné que la culture est essentielle au développement humain, les minorités ont droit à leur propre culture; deuxièmement, le principe de justice (au sens Rawlsien du terme) exige que les minorités et les majorités jouissent de droits culturels égaux et devraient être en mesure d'exercer ces droits aussi efficacement l'une et l'autre; troisièmement, au sens plus pratique, l'assimilation forcée ne fonctionne jamais complètement et entraîne souvent une désorientation morale et psychologique des sujets envers cette tentative d'assimilation¹⁰³.

Finalement, ce que nous pouvons constater à partir de ce rapide survol de quelques-uns des auteurs qui ont voulu inclure la variable culturelle dans le champ politique est qu'ils sont tous des penseurs libéraux, c'est-à-dire qu'ils considèrent tous que l'autonomie individuelle est une valeur fondamentale et incontournable et que l'État ne doit pas prendre position par rapport aux différentes conceptions de la bonne vie (doctrines englobantes). Par contre, ils remarquent que l'idéal de la neutralité de l'État n'est pas servi par la position de la

¹⁰² Milan Kundera expose brillamment cette double relation d'étrangeté chez les immigrants dans son roman *L'ignorance*, Paris : Gallimard, 2003.

¹⁰³ Sur la position de Kymlicka concernant l'assimilation, voir: Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Op. cit., p.101.

neutralité bienveillante par rapport à la culture car la vie politique d'une communauté est teintée par la culture majoritaire, souvent, au détriment des cultures minoritaires. Ces auteurs multiculturalistes soulignent avec justesse que les considérations de bien-être humain et d'autonomie individuelle qui sont à la base des droits individuels libéraux militent en faveur de la reconnaissance de la culture comme variable politique importante. À ce sujet, Joseph H. Carens souligne que,

[...]much of what passes for multiculturalism is an inevitable outgrowth of basic liberal democratic commitments to individual rights – including freedom of religion, freedom of conscience, and freedom to live one's life as one chooses as long as one is not harming others – and can be suppressed only by violating those commitments¹⁰⁴.

En fait, le multiculturalisme peut se définir simplement comme « la prépondérance de cultures multiples coexistant dans les limites d'un territoire étatique défini et rejetant la perception jacobine de l'État-nation ainsi que l'homogénéisation des identités¹⁰⁵. » L'État multiculturel reconnaît donc l'existence du pluralisme culturel et se pose en défenseur de l'hétérogénéité des identités. Comme le souligne Will Kymlicka, une fois que nous acceptons que la culture est une partie intégrante du politique, nous nous trouvons à poser deux questions importantes : 1) « Quelles sont les formes admissibles de construction de la nation »? et 2) « Quelles sont les conditions équitables à l'intégration des immigrants¹⁰⁶? » On constate dans la formulation de ces deux questions l'apparition de la notion de reconnaissance. D'un côté, la culture majoritaire doit proposer une vision de la communauté politique qui reconnaisse les cultures et les identités des groupes minoritaires et, d'un autre côté, les groupes minoritaires¹⁰⁷ doivent reconnaître la nécessité d'un certain niveau d'intégration à la communauté politique dans son ensemble afin d'assurer une certaine

¹⁰⁴ Joseph H. Carens, « Fear vs. Fairness: Migration, Citizenship, and the Transformation of Political Community », *Op. cit.*, p.1.

¹⁰⁵ Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, « Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté », Dans Alain-G. Gagnon, (sous la dir.). *Québec : État et société*, tome 2, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2003, p.415.

¹⁰⁶ « *What are permissible forms of nation-building and what are fair terms of integration for immigrants.* » Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, New York : Oxford University Press, 2001, p.38.

¹⁰⁷ Nous croyons que le terme immigrant dans la deuxième question peut aisément être remplacé par celui de groupes minoritaires pour inclure les minorités nationales ainsi que les cultures issues de l'immigration.

cohésion¹⁰⁸. En creusant un peu, on constate que ces deux questions font ressortir un autre élément important. Il s'agit de la notion de réciprocité entre les membres du groupe majoritaire et les membres des groupes minoritaires. La reconnaissance ne se fait donc pas à sens unique, elle se doit d'être mutuelle. La notion de reconnaissance mutuelle est d'ailleurs un principe structurant du multiculturalisme ce vers quoi nous allons maintenant nous tourner.

3.1.2 Le principe de la reconnaissance mutuelle

Si le multiculturalisme propose d'aménager une place pour la culture dans le modèle libéral de la citoyenneté, il se doit du même coup de prendre position en faveur de la reconnaissance publique des identités culturelles. Comme nous l'avons vu plus haut, le libéralisme politique accepte la pluralité des identités culturelles, mais il opte pour une attitude de neutralité bienveillante par rapport à ces dernières. De son côté, le multiculturalisme libéral argumente en faveur d'une reconnaissance neutre et équitable des identités culturelles. En fait, nous pouvons dire que le multiculturalisme s'inspire en partie de l'argumentation développée par le mouvement féministe des années 1960 à savoir que « le personnel est politique » (*the personal is political*). « Le personnel est politique » se présente en quelque sorte en opposition aux modèles de citoyenneté qui exigent la relégation des identités particulières à la sphère privée. Pour plusieurs féministes, la sphère publique n'est pas composée d'individus abstraits et interchangeables qui ont laissé de côté leurs identités particulières. Elle est plutôt composée et dominée par l'identité masculine. Bref, elle n'est pas neutre car elle favorise les préoccupations des hommes tout en négligeant celles des femmes. Le mouvement féministe exige alors la reconnaissance publique de l'identité féminine comme objet politique peu importe qu'il se décline dans sa tendance « égalitaire » ou « différencialiste ». C'est sensiblement le même constat de non-neutralité de la sphère

¹⁰⁸ On fait référence ici au dilemme entre diversité et unité au sein des démocraties pluralistes. Plusieurs universitaires de la diversité en contexte démocratique utilisent les termes de l'équilibre entre reconnaissance de la diversité et unité du corps politique démocratique. Voir entre autres, Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, « Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté », *Op. cit.*, Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, *Op. cit.*, p.196., Daniel Weinstock, « La citoyenneté comme réponse aux problèmes du pluralisme des sociétés modernes », *Op. cit.*

publique qui anime la perspective multiculturelle. L'absence de reconnaissance publique de leurs identités infligerait aux membres des cultures minoritaires des injustices qui doivent être rectifiées. En somme, la neutralité bienveillante ne résulterait, selon le multiculturalisme, qu'à perpétuer les injustices entretenues par le statu quo.

Charles Taylor, l'auteur qui a le plus contribué à populariser la notion de reconnaissance en théorie politique, s'inspire d'ailleurs de certaines parties de l'argumentation féministe pour construire sa théorie de la reconnaissance¹⁰⁹. Selon Taylor, « la reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital¹¹⁰. » Ce constat est mis de l'avant par Taylor du fait de son interprétation dialogique de la formation des identités. Selon lui, l'identité des individus ne se développe pas uniquement de façon 'monologique' (en monologue avec le soi) mais aussi en grande partie de façon 'dialogique' (en dialogue avec une pluralité d'autres). Pour reprendre les termes de Taylor,

Nous nous définissons toujours dans un dialogue, parfois par opposition, avec les identités que « les autres qui comptent » veulent reconnaître en nous. Et même quand nous survivons à certains d'entre eux, comme nos parents par exemple, et qu'ils disparaissent de nos vies, la conversation que nous entretenions avec eux se poursuit en nous aussi longtemps que nous vivons¹¹¹.

S'il est vrai que l'identité se définit tout au long d'une vie en conversation avec les autres, et nous avons de bonnes raisons d'adhérer à ce postulat, il devient important de porter une attention au contenu de ce dialogue. Si, par exemple, les autres avec qui nous cohabitons dans une communauté politique adoptent une image de nous qui ne concorde pas avec notre définition de nous-mêmes, ou pire encore, si les autres adoptent une image négative et dépréciative de notre identité, nous risquons de subir de graves torts. C'est ce que Taylor appelle la reconnaissance faussée (*misrecognition*) et qu'il associe à des formes d'oppression « en emprisonnant certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite¹¹². » Taylor s'appuie sur certains écrits féministes, noirs américains et anticoloniaux pour formuler le

¹⁰⁹ Charles Taylor, « La politique de reconnaissance ». Dans *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion, 2001, p.42.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.42.

¹¹¹ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal : Bellarmin, 1992, p.49.

concept de reconnaissance faussée. Il en est de même pour les modèles de citoyenneté qui exigeraient la relégation des identités culturelles à la sphère privée. En exigeant des individus ou des groupes d'individus qu'ils laissent leurs identités culturelles dans la sphère privée, ces modèles en reviennent à nier l'existence politique des identités minoritaires. Qui plus est, ils nient du même coup le fait que la sphère publique est teintée par des biais importants en faveur de la majorité. Ceci revient donc à pratiquer une forme de reconnaissance faussée puisque l'identité majoritaire est admise dans la sphère publique tandis que les identités minoritaires ne sont valables que dans la vie privée des individus et des groupes.

Le multiculturalisme propose que la communauté politique se définisse de manière à reconnaître les différentes identités qui la composent. Tout cela dans le but de vraiment accomplir l'objectif de neutralité de l'État si cher à la théorie libérale. En d'autres termes, la neutralité de l'État et la reconnaissance des identités n'ont pas à être perçues comme des antithèses¹¹³. Par exemple, si l'État adopte des congés fériés nationaux parce qu'ils sont ancrés dans la culture majoritaire (la fête de Noël par exemple), il se doit aussi d'offrir la possibilité aux cultures minoritaires d'être compensées de façon équitable, que ce soit par la reconnaissance similaire de pratiques minoritaires ou d'une forme différente mais équivalente de reconnaissance. C'est ce que Carens entend par son concept d'*evenhandedness* (qui fait référence à des formes de traitements équitables)¹¹⁴. Le concept d'*evenhandedness* présuppose la reconnaissance du fait que les pratiques étatiques favorisent souvent la majorité culturelle et que les minorités culturelles sont en droit d'exiger un traitement similaire. D'un autre côté, les minorités culturelles doivent du même coup reconnaître que leurs revendications de reconnaissance affectent l'identité de la culture majoritaire en entraînant une redéfinition de la communauté politique dans son ensemble. En ce sens, le multiculturalisme, qui milite en faveur de l'inclusion de la variable culturelle dans le champ politique, prône la reconnaissance mutuelle des différentes identités au sein de la communauté politique. Tout comme le républicanisme et le libéralisme politique, le

¹¹² Charles Taylor, « La politique de reconnaissance », *Op. cit.*, p.42.

¹¹³ Michael Kenny, *The Politics of Identity*, Cambridge : Polity Press, 2004, p.148-149.

¹¹⁴ Joseph Carens, *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, *Op. cit.*, p.12-14.

multiculturalisme adhère au principe de l'*audi alteram partem*, qui stipule que tous les citoyens touchés par des changements proposés se voient reconnus comme interlocuteurs légitimes et puissent prendre part aux discussions et aux négociations¹¹⁵, tout en ajoutant la variante de l'identité culturelle pour permettre aux citoyens d'emporter avec eux leurs références culturelles dans l'arène délibérative. Cela permet aux citoyens de s'engager dans les débats publics sans devoir laisser de côté leurs identités.

Il est très important d'insister sur le fait que la reconnaissance se doit d'être mutuelle pour être valable selon la perspective multiculturelle. Par exemple, une identité ne peut revendiquer la reconnaissance publique si elle nie l'existence d'une autre identité. L'identité X n'est pas recevable si elle rejette *a priori* les demandes de reconnaissance de l'identité Y. Au Canada, nous avons été témoins de ce genre de situation au cours des négociations constitutionnelles entourant l'entente du lac Meech et surtout celle de Charlottetown alors que des groupes minoritaires luttant pour la reconnaissance publique et politique de leurs identités n'arrivaient pas à se reconnaître mutuellement. Finalement, aucun de ces groupes n'a obtenu la reconnaissance qu'ils souhaitaient et ce, notamment à cause de leur incapacité à reconnaître les autres identités en présence. Il faut donc que les différents interlocuteurs adoptent une attitude de reconnaissance mutuelle des identités culturelles pour que la vie politique d'une communauté soit juste, égalitaire et équitable.

3.1.3 Les deux principes structurants du multiculturalisme

La perspective multiculturelle insiste en premier lieu sur la valeur instrumentale de la culture pour l'atteinte de la liberté. Pour les différents penseurs associés au courant multiculturel, la culture fournit les outils de base nécessaires à la prise de décisions éclairées. En d'autres termes, la culture établit un contexte de choix. Deuxièmement, l'approche multiculturelle met de l'avant une conception de l'égalité qui diffère de la conception traditionnelle de l'égalité du républicanisme et du libéralisme politique. Pour ces derniers,

¹¹⁵ Nous tirons la définition de l'*audi alteram partem* dans James Tully, « Liberté et dévoilement dans les sociétés multinationales », *Globe : Revue Internationale d'études québécoises*, vol. 2, no 2 (1999), p.18.

l'égalité équivaut à « identique » au sens où il faudrait que tous soient traités de façon uniforme et donc que la même « règle » s'applique à tous de manière identique. Ainsi, il n'y aura pas de citoyens privilégiés et de citoyens de seconde classe. De son côté, le multiculturalisme reconnaît l'humanité commune des individus tout en insistant sur l'importance des différences culturelles et identitaires entre ceux-ci. Il prône alors une conception de l'égalité qui permet la différenciation plutôt que le traitement identique pour tous. En ce sens, le multiculturalisme critique la citoyenneté indifférenciée mise de l'avant par les modèles du républicanisme et du libéralisme politique pour adopter plutôt le modèle de la citoyenneté différenciée car, comme le souligne Iris Marion Young, en traitant de façon égale des inégaux, nous risquons, malgré nous, de perpétuer les inégalités¹¹⁶. Dans le passage suivant, Fred Dallmayr expose succinctement l'argumentation de Young qui se veut une formulation de la critique des penseurs de la reconnaissance des identités culturelles à l'endroit du libéralisme politique :

Under liberal auspices, justice means a focus on rights applicable "equally to all," while group differences are reduced to "a purely accidental and private matter." Liberalism thus construed, she concedes, has been "enormously important" in the history of modern politics by providing weapons in the "struggle against exclusion and status differentiation" and by making possible "the assertion of equal worth of all persons." Yet recent decades have brought to the fore the downside of this liberal program by showing the oppressive aspects of a homogenizing universalism. In Young's account, by construing liberation as the "transcendence" or "elimination of group difference," liberalism subscribes to a conception of justice that implicitly embraces an "ideal of assimilation," that is, a melting-pot vision of social integration. From the vantage point of a politics of difference, by contrast, recognition of equal worth "sometimes requires different treatment for oppressed or disadvantaged groups"¹¹⁷.

Pour les penseurs du multiculturalisme, il est essentiel de reconnaître qu'il y a au sein des démocraties, des inégalités importantes occasionnées par les différences culturelles. Sans cette reconnaissance, il est impossible d'agir afin de les atténuer. De plus, l'égalité exige que

¹¹⁶ Iris Marion Young, « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Op. cit.*.

¹¹⁷ Fred Dallmayr, « Democracy and Multiculturalism », Dans Seyla Benhabib (sous la dir.). *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton : Princeton University Press, 1996, p.283.

la reconnaissance soit mutuelle. Si, par exemple, il y a reconnaissance d'une identité particulière, il doit y avoir la possibilité d'une reconnaissance similaire pour les autres identités.

Avant de nous tourner vers l'interculturalisme, il est important de mentionner que le multiculturalisme que nous venons d'explorer est essentiellement libéral. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous avons référé plus tôt au multiculturalisme libéral et que nous avons insisté sur le terme « variante pluraliste » pour le désigner. En fait, le multiculturalisme met de l'avant une conception du libéralisme qui se distingue de celle (libéralisme politique) que nous avons étudiée précédemment. Le libéralisme politique opte pour la primauté des droits individuels et ainsi prône une neutralité rigoureuse de l'État qui se traduit par une attitude de neutralité bienveillante par rapport aux différences culturelles. C'est ce que Michael Walzer ainsi que Yael Tamir appellent le « libéralisme 1 » et que Charles Taylor appelle le « libéralisme procédural¹¹⁸ ». Le multiculturalisme libéral, de son côté, permet à l'État de poursuivre des finalités, comme la survivance et l'épanouissement d'une ou de plusieurs cultures particulières, tant et aussi longtemps que les droits fondamentaux de tous les citoyens sont respectés et protégés. On parle alors de « libéralisme 2 » ou encore de « libéralisme substantif ». Nous croyons que la forme de libéralisme que le multiculturalisme libéral défend est mieux adaptée aux sociétés démocratiques caractérisées par le pluralisme culturel. Nous avons cherché à démontrer que le libéralisme dans sa forme procédurale défendu par le libéralisme politique, en adoptant l'attitude de neutralité bienveillante, en revenait à promouvoir implicitement la culture majoritaire tout en reléguant les cultures minoritaires à la sphère privée. Le multiculturalisme tente de rectifier cette situation en insistant sur l'importance de la culture en politique (et le parti pris de la sphère publique en faveur de la majorité culturelle) et en prônant un système de reconnaissance mutuelle des différentes identités culturelles. En somme, le multiculturalisme exige que soit repensée la

¹¹⁸ Yael Tamir, « Two Concepts of Multiculturalism », *Journal of Philosophy of Education*, vol.29, no 2 (1995), p.161. Michael Walzer, « Commentaire », Dans Charles Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion, 2001, p.131-132. Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 1992, p.203-208.

« théorie dominante de l'État » qui prône une conception unitaire de la citoyenneté et une culture nationale homogène¹¹⁹.

3.2 LA PERSPECTIVE INTERCULTURELLE : DIALOGUE INTERCULTUREL, IDENTITÉS MULTIPLES ET PARTICIPATION POLITIQUE

Le multiculturalisme, comme nous l'avons exposé, est essentiellement une perspective qui aménage une place pour les cultures minoritaires dans le corps politique. Il représente essentiellement une tentative d'adapter le libéralisme politique de façon à ce qu'il soit réceptif aux différentes revendications culturelles, ou du moins, qu'il ne les rejette pas d'emblée sous prétexte que les particularismes culturels devraient s'exprimer seulement dans la sphère privée. Il est de première importance de mentionner qu'il faut éviter de concevoir l'interculturalisme en opposition au multiculturalisme comme c'est souvent le cas au Québec, dû au fait qu'il y a un malaise entourant le multiculturalisme. Ce dernier étant perçu comme une politique émanant du nationalisme majoritaire canadien ayant pour objectif de contrecarrer les aspirations québécoises en associant les Québécois au statut de groupe ethnoculturel au même titre que les groupes issus de l'immigration¹²⁰. Plutôt, la perspective interculturelle partage l'essentiel des postulats du multiculturalisme libéral. Nous pourrions même convenir que l'interculturalisme est une branche de la perspective multiculturelle, c'est du moins ce que nous tenterons de montrer dans les pages qui suivent. Nous argumenterons que l'interculturalisme est une version du multiculturalisme qui s'inspire de la tradition républicaine.

3.2.1 *Le principe dialogique (le dialogue interculturel)*

Tout comme le multiculturalisme, l'interculturalisme intègre la variable culturelle au projet de citoyenneté. Par contre, l'interculturalisme tente de pousser un peu plus loin en

¹¹⁹ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Op. cit., p.179.

¹²⁰ À ce sujet, voir : Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, *Federalism, Citizenship and Quebec: Debating Multinationalism*, Toronto : University of Toronto Press, 2007, pp.91-122.

arguant en faveur de la valorisation du pluralisme culturel plutôt que de se limiter à défendre la culture parce qu'elle représente un contexte de choix. Par exemple, Bhikhu Parekh, un des auteurs que nous associons au courant interculturel, critique le multiculturalisme de Joseph Raz et de Will Kymlicka sur la base qu'ils formulent des arguments importants concernant l'obligation morale des États de respecter les différentes cultures puisqu'elles sont fondamentales pour leurs membres. Ils demeurent tous deux silencieux quant à l'importance de valoriser le pluralisme culturel, c'est-à-dire, toutes les autres cultures en présence. Selon Parekh,

Like Raz, Kymlicka gives a coherent account of the value of culture but not of cultural diversity. He shows why human beings need a stable culture but not why they need access to other cultures. His main argument for cultural diversity is that it increases our range of options. This implies that other cultures are important to us only as possible objects of choice and have no value or lose it when no longer options for us¹²¹.

Parekh enchaîne ensuite sur les raisons de valoriser la diversité culturelle. Selon lui, la diversité culturelle est essentielle puisqu'aucune culture n'incarne tout ce qu'il y a de bon dans la vie humaine et qu'aucune d'entre elles développe l'ensemble des possibilités humaines. Ainsi, les différentes cultures s'inspirent et se corrigent les unes les autres, elles s'enrichissent mutuellement et s'informent des nouvelles possibilités d'amélioration de la vie commune. Pour les individus, la diversité culturelle est, selon Parekh, une composante et une condition de la liberté puisqu'elle leur permet d'observer leurs cultures à partir de différents points de vue. Parekh écrit :

Unless human beings are able to step out of their culture, they remain imprisoned within it and tend to absolutize it, imagining it to be the only natural or self-evident way to understand and organize human life. And they cannot step out of their culture unless they have access to others. Although human beings lack an Archimidean standpoint or a 'view from nowhere', they do have mini-Archimidean standpoints in the form of other cultures that enable them to view their own from the outside, tease out its strengths and weaknesses, and deepen their self consciousness. [...] Since cultural diversity fosters such vital preconditions of human freedom as self-knowledge, self-transcendence and self-criticism, it is an objective good, a good

¹²¹ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Op. cit., p.108.

*whose value is not derived from individual choices but from its being an essential condition of human freedom and well-being*¹²².

Toujours selon Parekh, la diversité culturelle permet également de prévenir l'exclusion et la marginalisation d'individus qui ne se conforment pas à certaines normes sociales puisque la valeur qui est accordée à la diversité permet de concevoir les différences de manière positive plutôt que comme des déviations indésirables de la norme. James Tully, un auteur que nous identifions au courant interculturel aux côtés de Parekh, défend la pluralité des cultures dans des termes très similaires à ceux de Parekh. Selon la lecture qu'en fait Joseph Pestiau, Tully :

défend la pluralité d'abord au nom des individus, de leur dignité et de la reconnaissance de leur identité culturelle ou nationale. Il la défend ensuite au nom d'une diversité des cultures permettant le dialogue et la réflexion sur les cultures, la fécondation de l'une par l'autre, la liberté critique vis-à-vis de sa propre culture aussi bien que l'appartenance honorable de celle-ci¹²³.

La notion de dialogue présente chez Tully l'est aussi chez Parekh. Il souligne que la diversité culturelle permet l'établissement d'un climat favorable au développement d'un dialogue mutuellement profitable entre les différentes cultures. Ainsi, selon ces deux auteurs, la diversité culturelle est bénéfique pour les individus, pour les différentes cultures et, par extension, pour la société en général. Selon la lecture d'Iris Marion Young, Parekh et les interculturelles nous invitent à valoriser la diversité culturelle étant donné la profondeur et la sagesse qui se dégageront du processus réflexif et productif du dialogue interculturel qu'elle implique¹²⁴. La notion de dialogue interculturel est d'ailleurs un principe fondateur de la perspective interculturelle puisqu'elle favorise ce que Parekh et Tully encouragent, c'est-à-dire la possibilité pour les individus et les différents groupes culturels de prendre une distance critique de leurs propres cultures et ainsi découvrir de nouvelles options.

Les penseurs interculturelles considèrent que le multiculturalisme fournit des arguments en faveur de l'épanouissement culturel de tous les membres de la communauté

¹²² *Ibid.*, p.169.

¹²³ Joseph Pestiau, « Compte rendu de lecture », *L'Action Nationale*, vol. 90, no 8 (octobre 2000), p.142.

¹²⁴ Iris Marion Young, « Thoughts on Multicultural Dialogue », *Ethnicities*, vol.1, no 1 (2001), p.119.

politique tout en ne s'opposant pas nécessairement à l'établissement d'une société où les différents groupes culturels seraient séparés et fermés sur eux-mêmes et où le rôle de l'État se limiterait à arbitrer les conflits et l'égalité relative entre les groupes. Ils reprennent ici, dans une version modifiée, la critique essentialiste du multiculturalisme qui considère que la lutte pour la reconnaissance passe essentiellement par la réification des identités et l'essentialisation des groupes culturels¹²⁵. Pour les penseurs interculturelistes, la lutte pour la reconnaissance ne passe pas nécessairement par la réification et l'essentialisation des cultures, mais il n'en demeure pas moins que, pour eux, le multiculturalisme, en fournissant seulement les justifications et les raisons de défendre sa propre culture, peut conduire à la légitimation du repli sur soi des cultures, à la ghettoïsation et même à la folklorisation des identités minoritaires¹²⁶. L'interculturalisme tente de corriger cette faille du multiculturalisme en insistant sur le principe dialogique, en insistant sur la mise en place de dialogues (*multilogues*) interculturels.

Les auteurs associés à l'interculturalisme insistent sur le dialogue interculturel pour notamment encourager l'ouverture des individus et des groupes culturels aux autres manières de vivre, aux différentes perspectives et à la pluralité de conceptions de la bonne vie que l'on retrouve à l'intérieur des sociétés pluralistes modernes. L'objectif est d'éviter le repli sur elles-mêmes des différentes identités culturelles. De plus, l'interculturalisme s'oppose aux régimes de reconnaissance de la diversité culturelle qui élaboreraient des normes sans penser les identités. En d'autres termes, il ne s'agit pas de trouver une formule de reconnaissance de la diversité culturelle en dehors du dialogue où les interlocuteurs discutent à partir de raisons qui sont en lien avec leurs identités. Il s'agit plutôt de favoriser l'émergence d'un régime de reconnaissance à partir de l'échange de raisons qui sont internes aux différentes identités et

¹²⁵ Pour une exposition de ce type de critique, voir : Seyla Benhabib, « Civil Society and the Politics of Identity and Difference in a Global Context », Dans Neil J. Smelser et Jeffrey C. Alexander, (sous la dir.), *Diversity and Its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*, Princeton : Princeton University Press, 1999, pp.293-312. Ainsi que Brian Barry, *Culture and Equality : An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, *Op. cit.*.

¹²⁶ Pour une critique du multiculturalisme dans sa version canadienne allant dans ce sens, voir : Neil Bissoondath, *Le marché aux illusions : la méprise du multiculturalisme*, *Op. cit.*. Bien que nous n'associons pas Bissoondath au courant interculturel, il n'en demeure pas moins que sa critique du multiculturalisme touche un point faible du multiculturalisme sur lequel les « interculturelistes » désirent s'attarder.

en modifiant les différentes positions en s'inspirant des raisons des « autres » pour trouver des accords qui sont sensibles aux différentes identités. S'inspirant de Wittgenstein, Tully souligne l'importance du dialogue pour explorer le plus grand nombre d'options possibles :

Toute description d'exemples, aussi élaborée soit-elle, ne sera toujours qu'une façon heuristique de dépeindre le cas en question parmi d'autres, et non pas une « idée préconçue à laquelle la réalité doit correspondre ». C'est le point essentiel de son propos : « Vous arrivez d'un côté et vous vous y retrouvez; vous arrivez au même endroit à partir d'un autre côté et vous ne reconnaissez plus les lieux. » Pour comprendre un terme général et pour vous y reconnaître dans son réseau d'emplois, il est toujours nécessaire d'entamer un dialogue avec des interlocuteurs d'autres secteurs de la ville, d'écouter leurs « plus amples descriptions » et d'arriver à reconnaître les aspects du phénomène en question qu'ils mettent en lumière, des aspects qui passent inaperçus tant que vous partez de votre ensemble familier d'exemples¹²⁷.

Pour certaines personnes, le principe dialogique peut être interprété comme ayant le potentiel de nuire à l'unité de la communauté politique en laissant une trop grande part d'indétermination, en mettant en jeu les traditions culturelles de la communauté politique et en envisageant la possibilité de réduire la place des normes et des valeurs historiques de la majorité. Pour les interculturalistes, l'unité de la communauté politique n'est pas menacée par le dialogue interculturel. Au contraire, ils y voient la possibilité de l'émergence d'une nouvelle identité qui serait rassembleuse pour toutes les identités en présence sans venir les reléguer au rang d'identités de seconde classe. Selon Tully,

*these practical conversations [le dialogue interculturel] foster a new, shared identity among the interlocutors: an identity that consists in the awareness of and respect for the diversity of respectable identities of their fellow citizens and of the place of one's own identity among the diversity of overlapping identities*¹²⁸.

L'interculturalisme propose ainsi d'aborder le dilemme entre l'unité et la diversité avec l'idée que l'unité se fera à travers la reconnaissance de la diversité. En ce qui a trait à la possibilité de mutations des normes et des valeurs traditionnelles de la communauté politique, l'interculturalisme ne l'appréhende pas de façon négative puisqu'il est naturel pour les

¹²⁷ James Tully, *Une étrange multiplicité : Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Op. cit., p.108.

¹²⁸ James Tully, « Identity Politics », Dans Terence Ball et Richard Bellamy, (sous la dir.). *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000, p.531.

ensembles politiques de se transformer au fil du temps, surtout lorsque ces ensembles se sont construits par l'immigration et qu'ils continuent d'encourager la venue de nouveaux arrivants. Par contre, il ne s'agit pas de faire table rase du passé, mais plutôt d'ouvrir l'imaginaire collectif aux « autres » mémoires et aux différentes identités. De ce point de vue, la mémoire, les normes et les valeurs de la majorité perdent leurs monopoles et deviennent des perspectives parmi tant d'autres tout en conservant une place importante au sein de la communauté politique, cette dernière étant conçue comme un dialogue perpétuel. L'interculturalisme se veut donc un modèle progressiste en opposition au conservatisme qui tenterait de fixer dans le temps les normes et les valeurs traditionnelles de la communauté politique.

Finalement, le principe dialogique permet à l'individu une plus grande liberté d'expression de la complexité de son identité. Le dialogue que propose la perspective interculturelle permet à l'individu d'entrer en conversation en mobilisant l'identité de son choix. Il est maintenant reconnu que tous les individus sont porteurs d'une multiplicité d'identités. Un individu peut être Québécois, francophone, homosexuel, féministe, environnementaliste, père de famille, etc. Toutes ces identités mises ensemble constituent l'identité de l'individu. Avec la reconnaissance des identités multiples, les frontières entre le « nous » et le « eux » se déplacent en fonction de la lutte politique¹²⁹. La conception de la communauté politique comme un dialogue interculturel perpétuel permet à l'individu de ne pas avoir à choisir une de ses identités au détriment des autres identités qui le façonnent. Dépendamment de la nature de la question à débattre, l'individu peut se permettre de mobiliser, au choix, une ou plusieurs des identités qui le constituent. Comme le souligne Dimitrios Karmis, « l'interculturalisme rompt avec le paradigme moniste de la compétition et de la subordination entre les identités collectives en observant que bon nombre d'individus ont des identités multiples dont aucune n'est dominante au point de subordonner les

¹²⁹ Jocelyn Maclure, « The Politics of Recognition at an Impasse? Identity Politics and Democratic Citizenship », *Revue canadienne de science politique*, vol.36, no 1 (mars 2003), p.11.

autres¹³⁰.» L'insistance sur la reconnaissance de la complexité et de la multiplicité des identités est d'ailleurs un point sur lequel l'interculturalisme insiste plus fortement que ne le fait le multiculturalisme. Cette insistance est au cœur de la section qui suit.

3.2.2 *Le principe de reconnaissance des identités multiples*

La principale critique contre la politique des identités est que cette dernière générerait des conflits à somme nulle et permettrait l'élaboration de positions non-négociables qui résisteraient aux procédures et aux pratiques politiques communes¹³¹. Selon Daniel Weinstock, la politique identitaire représente un danger pour la démocratie puisque ceux qui utilisent des arguments identitaires dans les débats publics envoient le message qu'ils ne sont pas enclins à faire des compromis (le compromis étant un important régulateur de la délibération politique) car cela en revient à nier leurs authenticités identitaires¹³². Cette critique est prise très au sérieux par l'interculturalisme, qui contrairement à d'autres formes possibles de multiculturalisme, appuie très fortement la conception de la multiplicité des identités individuelles et collectives. En effet, un auteur comme James Tully, insiste constamment sur la multiplicité et le dynamisme des identités et sur l'hétérogénéité des groupes culturels et identitaires. Selon lui, trois éléments fondamentaux caractérisent l'identité. Premièrement, « toute identité n'est jamais tout à fait identique à elle-même, elle contient toujours une part irréductible d'altérité¹³³.» Deuxièmement, pour Tully, les cultures « sont sans arrêt contestées, imaginées, réimaginées, transformées, négociées, tant par leurs membres que par leur interaction avec d'autres cultures¹³⁴.» Les identités sont donc multiples et elles se chevauchent. Troisièmement, le concept de l'identité en soi n'est pas « une identité

¹³⁰ Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », Dans Alain-G. Gagnon, (sous la dir.), *Québec : État et société*, tome 2, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2003, p.100.

¹³¹ Michael Kenny, *The Politics of Identity*, *Op. cit.*, p.46-49.

¹³² Daniel Weinstock, « Les « identités » sont-elles dangereuses pour la démocratie? », Dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon, (sous la dir.), *Repères en mutation : Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2001, pp.227-250.

¹³³ James Tully, « La conception républicaine de la citoyenneté dans le cadre des sociétés multiculturelles et multinationales », *Politique et sociétés*, vol. 20, no 1 (2001), p.132

¹³⁴ James Tully, *Une étrange multiplicité : Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, *Op. cit.*, p.10.

théorique, en tant que fait scientifique ou selon la raison théorique. Il s'agit de l'identité pratique, d'une façon d'être dans le monde avec autrui¹³⁵.»

La conception de l'identité dans l'interculturalisme se pose alors en forte opposition à certaines formes de multiculturalisme qui auraient tendance à présupposer et à concevoir les cultures de façon essentialiste. Les deux principes fondamentaux du multiculturalisme que nous avons explicités plus haut peuvent en effet être interprétés de manière à assigner et à enfermer les individus dans des groupes culturels monolithiques, primordiaux et fixes¹³⁶. Si tel est le cas, la crainte exprimée à l'endroit de la politique des identités devient fondée. Si par contre, les individus sont porteurs d'identités multiples et que les cultures sont le résultat de l'interaction avec d'autres cultures et qu'elles sont en constante évolution, il devient difficile de croire que l'utilisation d'arguments identitaires dans les débats publics en revient à exprimer une position non-négociable car il sera toujours possible de trouver des compromis qui sauront satisfaire certains aspects des identités qui composent l'individu et certains éléments qui sont constitutifs d'une culture.

L'interculturalisme répond à la critique essentialiste en envisageant les luttes pour la reconnaissance comme des luttes de dévoilement des identités. Selon le modèle interculturel, *« the disclosed identity always retains an indissoluble trace of difference, is internally negotiated, changes in the process of discussion and thus cannot be satisfied with an immutable form of recognition »*¹³⁷.» Selon le philosophe politique Jocelyn Maclure, il s'agit donc de concevoir les luttes pour la reconnaissance des groupes minoritaires comme des

¹³⁵ James Tully, « La conception républicaine de la citoyenneté dans le cadre des sociétés multiculturelles et multinationales », *Op. cit.*, p.132-133.

¹³⁶ Les auteurs que nous avons cités pour décrire le courant multiculturel sont par contre tous très opposés à la conception essentialiste de la culture. Pour Kymlicka, par exemple, les individus ont l'option de sortir d'un groupe identitaire auquel ils appartiennent et ils ont la liberté fondamentale de remettre en question leurs conceptions de la bonne vie afin qu'elles soient plus conformes à leurs aspirations. Ainsi, un régime de reconnaissance des cultures minoritaires ne saurait venir supplanter le principe structurant du libéralisme qu'est l'autonomie individuelle de choisir sa propre conception de la bonne vie. Les individus ne sont donc pas enfermés dans une authenticité culturelle, ils ont la possibilité et le droit fondamental de s'auto-définir. Voir Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*, *Op. cit.*, p.120.

¹³⁷ Jocelyn Maclure, « The Politics of Recognition at an Impasse? Identity Politics and Democratic Citizenship », *Op. cit.*, p.14.

formes de résistance aux structures de reconnaissances inadéquates plutôt que des tentatives de voir reconnaître une identité de façon immuable et définitive¹³⁸. Cette façon de concevoir les luttes pour la reconnaissance est directement en lien avec l'insistance des penseurs interculturelistes sur la prévalence d'identités multiples chez les individus et donc de l'hétérogénéité et de la dissension au sein de tous les groupes culturels et identitaires. La reconnaissance de la prévalence des identités multiples a pour effet de modifier la conception du régime de citoyenneté. Contrairement à d'autres perspectives qui tentent de répondre aux questions de reconnaissance des identités minoritaires, notamment le multiculturalisme, l'interculturalisme ne tente pas d'arriver à des formes de reconnaissance définitive : il imagine plutôt le régime de citoyenneté comme un lieu de dévoilements, de dissensions, de négociations et de conflits continuels. L'objectif du dialogue public n'est donc pas, selon les penseurs interculturels, l'atteinte et la création d'un consensus rationnel ou d'un consensus par recoupements. Ils adoptent plutôt une vision « agonique »¹³⁹ de la politique où l'individu peut exprimer sa complexité identitaire et où les groupes culturels peuvent revendiquer, se dévoiler, se redévoiler, se contredire, bref, où ils peuvent exister en tant qu'entités complexes, contestées et en constante mutation.

3.2.3 *Le principe de la participation politique*

Finalement, la perspective interculturelle tente de répondre à une critique fréquemment formulée à l'endroit du multiculturalisme concernant la judiciarisation des

¹³⁸ *Ibid.*, p.14.

¹³⁹ L'agonisme est une théorie qui souligne les aspects potentiellement bénéfiques de certains conflits politiques. Plutôt que de tenter d'atténuer les conflits, l'agonisme favorise leurs dévoilements dans l'arène politique afin d'augmenter les opportunités pour les citoyens d'exprimer leurs désaccords. L'agonisme s'oppose aux théories délibératives de la démocratie proposées par des philosophes comme Rawls et Habermas qui veulent en arriver à un consensus rationnel et inclusif. Selon le modèle agoniste, le politique est un lieu de conflits et l'objectif de la démocratie devrait être de transformer l'antagonisme en agonisme, c'est-à-dire transformer les ennemis politiques en adversaires politiques dans une confrontation continue. Selon Chantal Mouffe, « *contrary to the model of "deliberative democracy," the model of "agonistic pluralism" that I am advocating asserts that the prime task of democratic politics is not to eliminate passions nor relegate them to the private sphere in order to render rational consensus possible, but to mobilise those passions towards the promotion of democratic designs. Far from jeopardizing democracy, agonistic confrontation is in fact its very condition of existence.* » Voir Chantal Mouffe, « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? », *Social Research*, vol.66, no 3 (1999), p.755-756.

conflits identitaires. Le multiculturalisme tend, en effet, à adopter une approche fondée sur les droits (*rights-based approach*). Avec une telle approche, les conflits identitaires passent souvent rapidement au niveau judiciaire sans nécessairement avoir épuisé toutes les avenues politiques de délibération, de négociations et de compromis. L'approche fondée sur les droits a tendance à produire des gagnants et des perdants étant donné la nature du système judiciaire où deux parties tentent d'exposer des arguments en vue de convaincre un jury ou un juge de la supériorité de leurs positions par rapport à celles de leurs opposants. De plus, les avenues juridiques résultent fréquemment dans le développement de solutions uniformes qui ne peuvent répondre adéquatement à la diversité des situations et des contextes. Il est important ici de souligner que l'interculturalisme ne s'oppose pas aux recours aux tribunaux pour faire reconnaître certains droits fondamentaux pour les individus et les groupes minoritaires. D'ailleurs, pour certains groupes minoritaires (notamment les nations autochtones du Canada), la voie juridique est parfois la seule avenue pour faire entendre leurs revendications et faire respecter leurs droits car la volonté politique d'entrer en négociation est plus souvent qu'autrement absente chez les majoritaires (les nations canadiennes et québécoises) et leurs représentants (les gouvernements du Canada et du Québec).

Ce qui inquiète les penseurs de l'interculturalisme, c'est la judiciarisation excessive des conflits au point où certains groupes n'interviennent tout simplement plus dans les débats publics pour exprimer leurs désaccords et leurs revendications, préférant mener leurs luttes devant les tribunaux. De ceci découle une difficulté pour les groupes d'entrer en relation. La cohésion de la société est alors mise en péril et de plus, ce qui est inquiétant pour les groupes minoritaires, les revendications des uns et des autres sont alors perçues comme étant des caprices par les autres groupes puisque ces derniers n'ont jamais l'occasion d'entendre les justifications des revendications puisqu'elles s'expriment dans les cours de justice devant un auditoire restreint d'initiés¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Pour une application des arguments concernant les problèmes reliés à la judiciarisation au cas des minorités linguistiques au Canada, voir : Linda Cardinal, « Droits, langue et identité. La politique de la reconnaissance à l'épreuve de la judiciarisation », Dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon, (sous la dir.). *Repères en mutation : Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2001, pp.269-294. Pour une application au cas des nations autochtones du Canada voir : Jean-François Tremblay, « L'autonomie gouvernementale autochtone, le droit et le politique », *Politique et Sociétés*, vol.19, no 2-3 (2000), pp.133-151.

C'est dans le but de réduire les recours aux tribunaux que l'interculturalisme insiste sur la participation politique. En ce sens, l'interculturalisme se concentre sur le processus et la lutte pour la reconnaissance plutôt que sur le résultat final. Comme le souligne Tully, « *struggles over mutual recognition of identities are too complex, unpredictable and mutable to admit of definitive solutions*¹⁴¹. » Étant donné l'hétérogénéité des groupes culturels et les identités multiples des individus, un régime de reconnaissance définitif, qui se croirait capable de régler une fois pour toutes les luttes pour la reconnaissance, serait injuste car il fermerait la possibilité de contester pour les différents groupes minoritaires qui émergeront, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des groupes culturels reconnus par le régime en place.¹⁴² L'objectif d'un régime de reconnaissance du pluralisme culturel est donc de favoriser la participation politique des groupes minoritaires plutôt que de les voir se tourner vers les tribunaux pour se faire reconnaître des droits définitifs et inaliénables. Selon la lecture que fait Patchen Markell des travaux de Tully, c'est précisément dans la (re)politisation de la politique des identités que se trouve sa principale contribution :

*Tully, we might say, puts the politics back into the « politics of recognition » [...] because he does not limit his account of the political character of recognition to a single subset of struggles. Indeed, I think one of Tully's most important contributions is his distinctive characterization of the politics of identity and difference as an ongoing activity, whose always-tentative results are forever subject to renegotiation as the identities of citizens change over time. For Tully, the importance of the politics of recognition doesn't lie in an anticipated end-state of successful recognition that political struggles might one day produce; such an outcome is impossible, he says, because identities just aren't the sort of fixed and stable things that could be recognized definitively. Instead, Tully argues that the politics of recognition is valuable simply as an activity in which all the members of a political society ought to be able to participate on free and equal terms: it's the doing, not the results, that matters*¹⁴³.

L'interculturalisme insiste sur la participation politique pour deux raisons fondamentales. La première raison est en lien avec la définition de la liberté adoptée par

¹⁴¹ James Tully, « Introduction », Dans Alain-G. Gagnon et James Tully, (sous la dir.), *Multinational Democracies*, Cambridge : Cambridge University Press, 2001, p.5.

¹⁴² Jocelyn Maclure, « The Politics of Recognition at an Impasse? Identity Politics and Democratic Citizenship », *Op. cit.*, p.6.

l'interculturalisme (liberté comme non-domination) et la deuxième concerne la cohésion de la communauté politique. Concernant la définition de la liberté adoptée par l'interculturalisme, Jocelyn Maclure, en étudiant les écrits de James Tully, évoque la notion de non-domination que les penseurs du républicanisme ont mise de l'avant. Selon Maclure, Tully argue contre une conception téléologique de la démocratie constitutionnelle qui viserait la construction uniforme d'une « société juste » puisque cette conception de la justice serait vécue comme une forme de domination par certaines minorités. Plutôt, toujours selon Maclure, Tully souhaite l'élaboration d'un cadre (qui est sujet à modification et qui peut être annulé) dans lequel divers citoyens peuvent se dévoiler et être pris en considération en subissant le moins de domination possible¹⁴⁴. Sans nécessairement évoquer de façon aussi tranchée que le font les auteurs républicains la notion de liberté comme non-domination, il semble que l'interculturalisme prône un régime où les individus et les groupes minoritaires sont les plus libérés possible des différentes formes de domination. La participation politique est considérée comme une activité qui permet aux citoyens de subir le moins de domination possible puisqu'ils ont la possibilité de se dévoiler et d'être pris en considération. La prise de la parole (*voice-based politics*) prônée par un auteur comme Tully nous entraîne dans une direction quasi républicaine de l'auto-détermination. L'objectif de la participation politique étant d'accroître la connaissance du soi en se dévoilant dans l'arène politique et en assistant au dévoilement des autres, permet en retour de développer les capacités nécessaires à l'auto-détermination¹⁴⁵. Rainer Bauböck constate une insistance similaire sur la notion d'auto-détermination chez Parekh. Selon lui, « *Parekh's theory of diversity is more like a Rousseauian conception that regards citizens as capable of governing themselves and of developing a commitment to a common good*¹⁴⁶ » La possibilité de s'exprimer selon ses propres termes dans l'arène politique représente pour la perspective interculturelle une forme

¹⁴³ Patchen Markell, « The Recognition of Politics: A Comment on Emcke and Tully », *Constellations*, vol.7, no 4 (2000), p.501.

¹⁴⁴ Jocelyn Maclure, « The Politics of Recognition at an Impasse? Identity Politics and Democratic Citizenship », *Op. cit.*, p.15.

¹⁴⁵ David Owen, « Political Philosophy in a Post-Imperial Voice: James Tully and the Politics of Recognition », *Economy and Society*, vol.28, no 4 (Novembre 1999), p.543-544.

¹⁴⁶ Rainer Bauböck, « Cherishing diversity and promoting political community », *Ethnicities*, vol.1, no 1 (2001), p.113.

importante d'habilitation. Selon l'interculturalisme, la prise de la parole prend autant d'importance que le droit de vote comme véhicule d'habilitation.

En deuxième lieu, l'interculturalisme insiste sur la participation politique pour favoriser la cohésion sociale et l'appartenance à la communauté politique. Selon Tully,

les citoyens ont un sentiment d'appartenance et d'identification à une association constitutionnelle dans la mesure où, premièrement, ils ont leur mot à dire dans la formation et la conduite de l'association et, deuxièmement, ils assistent à la reconnaissance et à l'affirmation publique de leurs propres usages culturels à l'intérieur des institutions de base de leur société¹⁴⁷.

La participation aux activités de la communauté politique n'est pas seulement importante pour se dévoiler et être pris en considération, elle l'est aussi pour développer un sentiment d'existence commune et des solidarités au sein de la communauté politique. Selon l'interculturalisme, dans un contexte de pluralisme, il ne s'agit pas de fonder l'appartenance sur une culture commune ou sur une histoire partagée. Il s'agit plutôt de partager un présent en s'engageant, selon ses propres termes et ses capacités, dans le vivre-ensemble démocratique pour construire le futur le plus accommodant possible pour tous les citoyens. Encore faut-il que la communauté politique permette la participation de tous les citoyens. Selon Parekh, la communauté politique ne peut s'attendre à ce que les citoyens développent un sentiment d'appartenance envers elle s'ils ne sont pas reconnus comme copropriétaires de cette dernière¹⁴⁸. La communauté politique appartient aux citoyens s'ils peuvent y participer pour l'influencer, si elle les reconnaît comme membres à part entière et s'ils ont la possibilité de faire entendre leurs priorités et que ces dernières sont prises en considération. D'ailleurs, Tully souligne que,

*successful democratic negotiations provide a new or renewed relation of mutual recognition that is stable because the people who must bear it have had a say in its formulation, have come to agree that it is well supported, and know that it is open to revision if necessary. They identify with it*¹⁴⁹.

¹⁴⁷ James Tully, *Une étrange multiplicité : Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, *Op. cit.*, p.193.

¹⁴⁸ Bhikhu Parekh, « What is multiculturalism », [en ligne] : <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm> (page consultée le 11 avril, 2007).

¹⁴⁹ James Tully, « Identity Politics », *Op. cit.*, p.528.

En contexte de pluralisme culturel et identitaire, la perspective interculturelle considère qu'un régime de citoyenneté doit favoriser la participation politique des citoyens pour que ces derniers développent un sentiment d'appartenance et ainsi favoriser la cohésion de la communauté politique.

3.3 MULTICULTURALISME ET INTERCULTURALISME : L'INTERCULTURALISME EN TANT QU'EXPRESSION RÉPUBLICAINE DU MULTICULTURALISME

Comme le souligne Parekh dans *Rethinking Multiculturalism*, les penseurs du multiculturalisme partagent un ennemi commun plutôt qu'un agenda philosophique et politique particulier. Ils s'engagent à résister aux forces assimilationnistes et homogénéisantes de la société. Selon eux, la société aurait tendance à appuyer une façon vraie, convenable et normale d'appréhender et de structurer les différentes sphères de la vie¹⁵⁰. En ce sens, le multiculturalisme, comme nous l'avons mentionné précédemment, argue en faveur d'une conception différenciée de la citoyenneté. Tous n'ont pas à s'identifier à l'État de manière identique et tous peuvent revendiquer des arrangements spécifiques pour bénéficier d'un ensemble équivalent de droits. Cela dépendra, entre autres, de la (des) culture(s) de l'individu. Le multiculturalisme est avant tout une reconnaissance de l'importance de prendre en considération la culture en politique (dans la sphère publique). De plus, le multiculturalisme rappelle la nécessaire reconnaissance mutuelle des différentes identités et cultures. Dans cette forme minimale, le multiculturalisme est critiqué de trois façons importantes. Premièrement, il est critiqué parce qu'il met de l'avant une vision instrumentale de la culture. Bref, il donne des bonnes raisons à l'individu de défendre sa propre culture mais pas nécessairement celles des « autres ». Deuxièmement, plusieurs lui ont reproché d'essentialiser les cultures et d'encourager la ghettoïsation. Finalement, il a été accusé d'être une approche exclusivement descendante (*top-down*) et trop orientée vers les droits et donc de favoriser la judiciarisation des revendications à caractère culturel et

¹⁵⁰ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Op. cit., p.1. Voir également Bernard Yack, « Multiculturalism and the Political Theorists », *European Journal of Political Theory*, vol.1, no 1 (2002), p.108. Pour un traitement plus approfondi de l'épistémologie multiculturelle, voir : Andrea Semprini, *Le multiculturalisme*, Coll. « Que sais-je? », Paris : Presses Universitaires de France, 1997, p.57-69.

identitaire. Ce que nous avons appelé l'interculturalisme est en réalité une tentative d'approfondir le multiculturalisme pour qu'il puisse répondre à ces trois critiques. En effet, l'interculturalisme défend les deux principes fondateurs du multiculturalisme, tout en y ajoutant trois principes supplémentaires pour répondre aux critiques dirigées contre le multiculturalisme. Les penseurs interculturalistes considèrent qu'en contexte de pluralisme culturel, il est nécessaire d'aménager une place pour la culture dans la sphère publique plutôt que de reléguer les particularismes culturels à la sphère privée comme l'exigent le libéralisme politique et le républicanisme.

L'interculturalisme propose trois principes structurants à ajouter à la perspective multiculturelle que nous avons exposée. En premier lieu, il insiste sur le principe dialogique (le dialogue interculturel) pour répondre à la critique de la vision instrumentale de la culture. Selon l'interculturalisme, il faut favoriser le dialogue interculturel car il permet aux différentes cultures de se perfectionner en échangeant avec les autres. Pour expérimenter un véritable dialogue interculturel, il faut en tout premier lieu valoriser toutes les cultures en présence et non pas seulement la sienne car sans les autres cultures, le dialogue interculturel est impossible. En deuxième lieu, l'interculturalisme favorise la reconnaissance des identités multiples pour répondre à la critique essentialiste. Si on reconnaît que les individus sont potentiellement porteurs d'une multiplicité d'identités et de cultures, la reconnaissance de la variable culturelle dans la sphère publique n'est plus une source potentielle de ghettoïsation puisque les individus circulent eux-mêmes à travers les « frontières » des cultures et des identités. Finalement, l'interculturalisme met l'accent sur la participation politique dans le but d'éviter une judiciarisation excessive des conflits et les tentatives de trouver des formules de reconnaissance qui seraient définitives. Il adopte plutôt une vision agonique de la politique pour permettre aux différentes cultures et identités de se dévoiler et d'être prises en considération dans un dialogue perpétuel. Le régime de reconnaissance est alors perçu comme étant en évolution constante au même titre que les identités et cultures qui se dévoilent dans la sphère publique.

Nous avons mentionné plus haut que le multiculturalisme était un développement normal des principes et des valeurs de base du libéralisme. En somme, nous avons montré

que le multiculturalisme s'inscrivait dans la théorie libérale. Nous avons insisté sur le fait que le multiculturalisme mettait de l'avant une conception du libéralisme (libéralisme substantif) différente de celle du libéralisme procédural mais qu'il n'était pas moins libéral pour autant. Il est vrai, cependant, que le multiculturalisme peut être interprété de plusieurs façons. Nous avons tenté d'exposer une de ces incarnations, c'est-à-dire, l'interculturalisme. On peut, par contre, facilement imaginer des interprétations des deux principes structurants du multiculturalisme libéral de sorte qu'ils arguent en faveur de politiques qui enfermeraient les individus dans des groupes culturels. Les individus composeraient alors différents groupes culturels qui seraient ghettoïsés et qui se reconnaîtraient comme des entités mutuellement exclusives. Nous avons plutôt opté pour l'étude d'une interprétation des principes du multiculturalisme qui considère qu'il est important d'estimer autant la diversité que l'unité et qu'il est possible et souhaitable de développer et de valoriser des communautés politiques et des individus multiculturels et multinationaux. Nous nous sommes tournés vers des auteurs qui sont sympathiques aux principes du libéralisme et du multiculturalisme et qui mettent surtout l'accent sur la complexité et la multiplicité des identités individuelles et collectives et sur l'importance d'entrer en dialogue avec les « autres » et de se dévoiler dans la sphère publique. Nous croyons que le terme « interculturalisme » est adéquat pour désigner cette interprétation du multiculturalisme car il partage avec ce dernier le *culturalisme* (l'importance de la variable culturelle) et qu'il insiste sur l'interaction, les relations et la réciprocité (*inter*) entre des individus aux identités multiples ainsi qu'au sein et entre les différentes cultures.

Nous avons commencé notre étude de différentes théories de la citoyenneté avec un survol des principes structurants de la théorie républicaine. En finissant par l'interculturalisme, nous avons fait un retour à certains des principes républicains sous différentes facettes. En effet, l'interculturalisme partage avec le républicanisme l'accent mis sur la délibération et sur la participation politique. Nous croyons qu'il est utile de concevoir l'interculturalisme comme une expression républicaine du multiculturalisme plutôt que comme un retour pur et dur aux principes du républicanisme car l'interculturalisme est avant tout une variante du multiculturalisme. En somme, nous ne suggérons pas que l'interculturalisme représente une synthèse parfaite du libéralisme et du républicanisme, nous

suggerons plutôt que l'interculturalisme est une version d'inspiration républicaine du multiculturalisme

Dans le prochain chapitre nous allons étudier la construction et l'évolution du modèle québécois d'aménagement du pluralisme culturel. Il sera important de garder en tête les principes structurants que nous avons associés aux différentes perspectives de la citoyenneté en philosophie politique contemporaine. Nous soumettrons des documents gouvernementaux à une lecture critique dans l'optique d'identifier des lacunes qui devraient être corrigées dans l'éventualité d'un futur énoncé de politique sur le vivre-ensemble démocratique au Québec en contexte de pluralisme culturel.

CHAPITRE 4

LA CONSTRUCTION ET L'ÉVOLUTION DU RÉGIME QUÉBÉCOIS DE CITOYENNETÉ

Qu'on le qualifie de province, de société distincte ou de nation, il n'en demeure pas moins que le Québec représente véritablement une société multinationale, multiculturelle et, du même coup, une société d'accueil pour des milliers d'immigrants chaque année. Contrairement à ce que plusieurs pourraient croire, le Québec ne s'intéresse pas aux questions d'immigration et de diversité seulement depuis la Révolution tranquille. En effet, il faut se rappeler qu'outre les divers peuples autochtones qui occupaient déjà le territoire depuis longtemps, tous les Québécois sont, d'une manière ou d'une autre, issus de l'immigration. Il faut aussi se souvenir que depuis les débuts de la présence française en Amérique, les habitants ne représentaient pas une population totalement homogène. Comme le Conseil des relations interculturelles en fait mention dans un récent document, la colonisation française amena avec elle des « Normands, des Auvergnats, des habitants de l'Île de France, des Bourguignons mais aussi des Italiens (le Régiment de Carignan) et des Noirs, dont quelques-uns seront des esclaves de maison¹⁵¹. » De même, comme il en est fait mention dans un document du Gouvernement du Québec, « l'immigration de personnes d'origines diverses a été une constante de l'histoire du Québec » et elle a « constitué un élément moteur de son peuplement et de son développement¹⁵². » De plus, la colonisation britannique amena avec elle les Anglais, les Irlandais, les Écossais mais aussi des Juifs et des

¹⁵¹ Conseil des relations interculturelles du Québec, « De l'immigration à la diversité : le cheminement du Québec », Document de réflexion présenté par le Conseil des relations interculturelles du Québec à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 31 mai 2007, p.4. [en ligne] <http://www.conseilinterculturel.gouv.qc.ca/DocumentLibrary/UploadedContents/CmsDocuments/Immigration%20%C3%A0%20la%20diversit%C3%A9%20CRI.doc> (page consultée le 26 novembre 2007).

¹⁵² Québec, Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, *Autant de façons d'être Québécois : Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*, Québec : Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1981, p.2.

Loyalistes américains¹⁵³. Ainsi, très tôt dans son histoire politique, le Québec s'intéressa aux questions relatives à l'immigration. Par exemple, le premier ministre Chauveau, au lendemain de la Confédération, dès 1868, proposa la tenue d'une conférence fédérale-provinciale sur l'immigration, particulièrement en rapport avec la clarification des responsabilités des deux ordres de gouvernement¹⁵⁴. Dès 1870, le Gouvernement du Québec publiait des documents pour attirer des immigrants et il installait des agents d'immigration à Québec et à Montréal pour assister les nouveaux arrivants et pour les encourager à rester au Québec. Il alla même jusqu'à créer deux postes d'agent d'immigration à Paris¹⁵⁵. Par ailleurs, n'oublions pas que les accommodements entre les différents groupes culturels au Québec ne datent pas d'hier alors que dès 1774, avec l'Acte de Québec, on assiste à des formes d'accommodement interculturel au niveau du droit, de la religion et de la langue.

Par contre, à partir des années 1880, on assiste à un certain désintérêt de la part du Québec par rapport à l'immigration. Au début du 20^e siècle, l'immigration, surtout celle en provenance des régions non-francophones, est souvent représentée comme une menace et comme une tentative de minorisation des Francophones comme le Rapport Durham de 1839 le souhaitait. De plus, la peur d'une perte de pureté nationale entraîna les autorités catholiques à prendre des mesures pour limiter les contacts entre les Canadiens-français et les immigrants. Par exemple, les immigrants d'origine catholique étaient isolés dans des paroisses à caractère ethnique, ce qui, comme le soulignent Jerome Black et David Hagen, « encouraged the maintenance of ethnic ties and traditions, while non-Catholics were simply "abandoned" to the Anglophone community¹⁵⁶. » Les positions officielles et les perceptions les plus répandues par rapport à l'immigration ne changèrent guère entre la fin du 19^e siècle et le milieu du 20^e siècle. Le Québec considérait les immigrants beaucoup plus comme une menace que comme un ajout à la vitalité sociale, culturelle et économique. À cette époque, comme le fait remarquer Martin Pâquet, des notables aussi importants que le Premier

¹⁵³ Conseil des relations interculturelles du Québec, *Op. cit.*, p.4.

¹⁵⁴ Garth Stevenson, *Ex uno plures: federal relations in Canada : 1867-1896*, Montréal-Kingston : McGill-Queen's University Press, 1993, p.308.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.312-313.

¹⁵⁶ Jerome Black et David Hagen, « Québec Immigration Politics and Policy: Historical and Contemporary Perspectives », Dans Alain-G. Gagnon (sous la dir.), *Québec : State and Society*, 2^e édition, Scarborough : Nelson Canada, 1993, p.284.

Ministre du Québec, Maurice Duplessis, soulignait que l'immigrant idéal devait « s'adapter intégralement à la vie et aux traditions canadiennes ». De plus, il ne devait pas prôner « des idées subversives et communistes », qui n'auraient « pas de place au Canada et dans la province de Québec en particulier¹⁵⁷. » Pour être toléré, il devait se fondre dans le Québec des francophones. Selon ce discours, l'immigrant représentait une menace jusqu'à ce qu'il nie sa propre identité en s'assimilant à la culture et aux traditions de la majorité.

C'est au cours des années 1950 et 1960 que le Québec, et particulièrement la communauté francophone, commence à réaliser l'importance de développer une politique plus structurée d'immigration et d'intégration des nouveaux arrivants. L'arrivée de plus en plus importante d'immigrants en provenance de l'Europe centrale et du Sud contribue à éveiller la majorité à ce qu'elle perçoit comme une menace potentielle à la survie de la nation. Le niveau très faible de l'immigration francophone, l'anglicisation continue des immigrants et la chute du taux de natalité chez les Francophones contribuent à perpétuer le climat de crainte par rapport à l'immigration¹⁵⁸. À ce moment, le Québec est encore dans un schème de pensée de menace lorsque les questions d'immigration sont soulevées. Par exemple, en 1960, Martial Picard s'interroge dans *Le Canada français face à l'immigration* sur « cette menace à notre survivance comme groupe ethnique original en Amérique » et il propose une « politique de prévoyance » élaborée autour de l'information, de l'accueil et de l'intégration des immigrants¹⁵⁹.

Par contre, on commence à observer un certain changement d'attitude par rapport aux nouveaux arrivants et à la diversité culturelle au cours des années précédant la Révolution tranquille. Selon Fernand Harvey, deux courants de pensée importants contribuent à l'émergence d'une attitude un peu plus positive et généreuse à l'égard des immigrants :

D'abord la doctrine sociale de l'Église en matière d'immigration développée par Pie XII et reprise par les évêques Canadiens-Français aux lendemains des horreurs de la seconde guerre mondiale. Parallèlement, on note que l'idéologie nationaliste Canadienne-Française a maintenant tendance à considérer ceux qu'on appelle alors

¹⁵⁷ Martin Pâquet, *Vers un ministère québécois de l'immigration, 1945-1968*, Ottawa : La Société historique du Canada, 1997, p.10.

¹⁵⁸ Jerome Black et David Hagen, *Op. cit.*, p.286.

¹⁵⁹ Martial Picard, *Le Canada français face à l'immigration*, Cité dans Martin Pâquet, *Op. cit.*, p.9.

les néo-Canadiens comme des alliés potentiels dans le développement d'une identité canadienne dégagée de l'emprise britannique¹⁶⁰.

De plus, les penseurs libéraux proches du Parti Libéral commencèrent à développer des arguments qui instrumentalisaient l'immigration en parlant de plus en plus de l'apport important des immigrants au développement d'un pays riche et prospère qui profiterait grandement à tous¹⁶¹. Sans devenir dominantes, on observe durant les années 1950 et 1960 l'émergence d'attitudes beaucoup plus ouvertes et favorables à l'immigration et au pluralisme culturel.

Cette tendance se renforcera tout au long de la Révolution tranquille alors que l'attitude d'ouverture se déplace progressivement dans la sphère politique. L'inactivité du Gouvernement du Québec par rapport à l'immigration et à l'intégration des nouveaux arrivants s'observait par l'absence d'un ministère dédié à ces champs de la vie collective. C'est en 1965 que fut formulée la première proposition sérieuse de création d'un ministère de l'Immigration au Québec. C'est Gabriel Loubier, député de l'opposition unioniste qui dépose une motion à l'Assemblée Nationale proposant la création d'un service ou d'un ministère de l'Immigration. Comme le rappelle Martin Pâquet, Loubier évoque les compétences constitutionnelles de la province et plaide pour que l'immigration ne soit plus « entre les mains de l'autorité fédérale un moyen de modifier la composition culturelle de la communauté québécoise » et il argue pour que l'immigration soit « toujours orientée dans le sens des intérêts économiques¹⁶². » S'expriment dans la motion de Loubier deux idées centrales : une qui est présente au Québec depuis des décennies, c'est-à-dire la notion de préservation culturelle de la communauté majoritaire et l'autre, plus récente celle-là, la notion d'apport économique des immigrants. Par contre, Loubier ne s'arrête pas là. Il articule une troisième idée selon laquelle l'action québécoise devrait favoriser l'accueil et l'intégration des nouveaux citoyens pour que ces derniers puissent « préserver leurs particularismes

¹⁶⁰ Fernand Harvey, « L'ouverture du Québec au multiculturalisme (1900-1981) », *Études canadiennes/Canadian Studies*, vol.21, no 2, (1986), p.222.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.222.

¹⁶² Martin Pâquet, *Op. cit.*, p.14.

légitimes » et donner « leur apport à la vie québécoise¹⁶³. » Ce dernier passage représente sans doute une des premières expressions publiques du multiculturalisme (« préserver leurs particularismes légitimes ») et même de l'interculturalisme (donner « leur apport à la vie québécoise ») au Québec. Dans ce passage, Loubier prend une position qui détonne par rapport aux discours assimilationnistes qui dominaient au Québec depuis très longtemps. L'immigrant n'a plus à renier son identité pour appartenir à la société québécoise et participer à son essor. Ce que Loubier propose c'est d'accepter les particularités culturelles et le pluralisme qui en découlera automatiquement et ceci pour favoriser les apports des différentes communautés culturelles qui cohabitent au Québec.

Quelques années plus tard, en février 1968, le Premier Ministre Daniel Johnson annonce la création du ministère de l'Immigration. Dans son discours, Johnson parle des « fils d'adoption » qui « sont parmi nos meilleurs citoyens » et il les interpelle directement en leur disant « vous devez vous convaincre que cette terre québécoise est autant la vôtre » tout en leur rappelant la nécessité de faire les efforts nécessaires pour apprendre la langue française¹⁶⁴. Johnson précise les deux objectifs fondamentaux du nouveau ministère : 1) « faciliter l'adaptation des immigrants à leur nouvelle patrie » et 2) recruter des immigrants « dont la formation ou l'expérience est de nature à combler » les besoins économiques du Québec¹⁶⁵.

Outre les quelques efforts de la fin du 19^e siècle évoqués précédemment, le Gouvernement du Québec a par la suite pratiquement abandonné le champ de l'immigration au profit du Gouvernement fédéral. Le regain d'intérêt pour l'immigration et l'affirmation nationale du Québec durant la Révolution tranquille s'accompagna évidemment de la refonte et de la remise en question des relations entre le gouvernement fédéral et le gouvernement provincial. Le Québec se mit à revendiquer de plus en plus le contrôle de sa vie politique et de sa destinée collective. Au niveau fédéral, suite au rapport de la *Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, mieux connue sous le nom de Commission

¹⁶³ *Ibid.*, p.14.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.20.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.20.

Laurendeau-Dunton, on procéda à une refonte du régime de citoyenneté en adoptant la politique officielle du bilinguisme en 1968 et la politique officielle du multiculturalisme en 1971. Il s'agissait là d'un changement significatif au pacte fédéral canadien qui avait toujours été interprété par les Canadiens-français comme un pacte entre deux peuples fondateurs (les Canadiens-français et les Canadiens-anglais). À la suite de la forte opposition concernant l'idée de biculturalisme formulée par ce qu'on appela la troisième force (les citoyens canadiens d'origines autres que britannique ou française), le Premier Ministre canadien, Pierre Trudeau, préféra opter pour une définition multiculturelle de l'ensemble canadien où il n'y aurait aucune culture officielle. Il déclara ceci :

There cannot be one cultural policy for Canadians of British or French origins, another for the originals, and yet a third for all others. For although there are two official languages, there is no official culture. Nor does any cultural group take precedence over another...We are free to be ourselves. But this cannot be left to chance...It is the policy of this government to eliminate any such danger and to safeguard this freedom¹⁶⁶.

Ceci fut perçu au Québec comme une tentative de réethnisation de la nation québécoise (les Québécois délaissant de plus en plus la définition ethnique canadienne-française de la nation) et de la mettre sur le même pied que les communautés culturelles issues de l'immigration plus récente.

De son côté, comme nous venons d'y faire allusion, le Québec se redéfinissait en tant que communauté politique. On assista progressivement au passage d'une conception organique et généalogique de la communauté à une définition plus contractuelle et territoriale. Avant les années 1960, la définition de la communauté se faisait avec des références ethno-nationales alors que les Anglais représentaient « l'Autre » le plus important et que les immigrants étaient perçus comme une menace potentielle à l'authenticité de la nation¹⁶⁷. Aux cours des années 1960 et 1970, les frontières de la communauté à la fois s'élargissent et se rétrécissent. D'une part, elles se rétrécissent pour se référer plus au

¹⁶⁶ Cité dans Augie Fleras and Jean Leonard Elliott, « Engaging Diversity : Multiculturalism in Canada », 2^e Édition, Toronto : Thompson, 2002, p.63.

¹⁶⁷ Danielle Juteau, « The Citizen Makes an Entrée: Redefining the National Community in Quebec », *Citizenship Studies*, vol.6, no 4, (2000), p.443.

territoire du Québec et moins à la nation canadienne-française qui est pancanadienne. D'autre part, elles s'élargissent pour faire place aux apports des citoyens québécois d'origines diverses. Ce mouvement s'opère de façon très progressive et, comme toute mutation sociale, non sans opposition. Sans que tous partagent cette perspective sur la communauté politique québécoise, il n'en demeure pas moins qu'à cette époque le groupe majoritaire au Québec se redéfinit. Il désire de plus en plus développer la communauté politique du Québec en revendiquant un meilleur contrôle de sa vie collective, en s'affirmant par rapport au gouvernement fédéral, en commençant timidement à s'intéresser à l'immigration et à l'intégration des nouveaux arrivants et en développant une définition plus inclusive de ce qu'est être Québécois.

C'est dans ce contexte de mutations des références identitaires que le Gouvernement du Québec commence à s'activer aux niveaux de l'immigration, de la citoyenneté et de la diversité. Puisque notre objectif est d'analyser le discours officiel entourant le modèle de citoyenneté qui s'est développé au Québec au cours des dernières décennies, nous croyons qu'il est nécessaire d'examiner certains documents officiels publiés par le Gouvernement depuis le début les années 1980. Au Québec, il existe deux documents incontournables. Premièrement, *Autant de façons d'être Québécois*, publié en 1981, représente un document fondateur de la politique québécoise moderne sur les questions de citoyenneté, de relations intercommunautaires et de pluralisme culturel. En fait, il représente sans doute la première tentative de mieux schématiser les énoncés, les politiques et les programmes mis en place depuis le début de la Révolution tranquille¹⁶⁸. Selon Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, c'est à partir de cette publication que « le modèle québécois commença à prendre forme¹⁶⁹ », du moins au niveau du discours officiel. Deuxièmement, l'énoncé de politique *Au Québec pour bâtir ensemble*, publié en 1990, est considéré par plusieurs observateurs comme le premier énoncé de politique cohérent et systématique sur l'immigration et le pluralisme

¹⁶⁸ Fernand Harvey, *Op. cit.*, p.227.

¹⁶⁹ Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, « Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté », Dans Alain-G. Gagnon, (sous la dir.). *Québec : État et société*. tome 2, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2003, p.421.

culturel au Québec¹⁷⁰. Les contextes politiques au cours desquels ces deux documents sont parus rendent leur analyse particulièrement intéressante. D'abord, *Autant de façons d'être Québécois* fut rédigé au lendemain de la défaite référendaire de 1980 alors que le Parti Québécois venait tout juste d'être reconduit au pouvoir. De son côté, *Au Québec pour bâtir ensemble* fut élaboré durant une période trouble de la politique constitutionnelle canadienne marquée par l'échec du lac Meech et, deux ans plus tard, par l'échec de Charlottetown. C'est le Parti Libéral du Québec qui était à cette époque au pouvoir. Finalement, puisque mon objectif est d'éclairer des pistes permettant d'aller au-delà de l'énoncé de 1990, nous examinerons brièvement trois tentatives récentes qui représentent des échecs de formulation d'une politique de citoyenneté structurante pour le Québec. Il s'agira du document de consultation du *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration* de 2000, du rapport de la Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec (aussi connue sous le nom de la Commission Larose) de 2001 et du document *Des valeurs partagées, des intérêts communs : pour assurer la pleine participation des Québécois des communautés culturelles au développement du Québec* de 2004.

4.1 AUTANT DE FAÇONS D'ÊTRE QUÉBÉCOIS : LA CONVERGENCE CULTURELLE

Les années 1960 et 1970 représentent des années de questionnements identitaires importants au Québec. Au cours de ces deux décennies, c'est surtout la majorité francophone qui tente de s'affirmer et de prendre le contrôle de sa vie politique et collective à travers les institutions de l'État québécois. Il faut se rappeler que les Francophones du Québec étaient majoritaires au niveau démographique, mais formaient une minorité défavorisée sur le plan économique. Par exemple, en 1961, un Francophone bilingue touchait en moyenne 4201\$ annuellement, tandis qu'un Anglophone unilingue gagnait en moyenne 5931\$ par année¹⁷¹. Selon des statistiques tirées du rapport de la Commission Laurendeau-Dunton, en 1961, sur

¹⁷⁰ Denise Helly *Le Québec face à la pluralité culturelle, 1977-1994: Un bilan documentaire des politiques*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1996, p.38. et Fernand Harvey, « Communauté culturelles et multiculturalisme », Dans Jean-Michel Lacroix et Fulvio Caccia (sous la dir.), *Métamorphoses d'une Utopie*, Montréal et Paris : Éditions Triptyque et Presses de la Sorbonne nouvelle, 1992, p.164.

¹⁷¹ Marc V. Levine, *The Reconquest of Montréal*, Philadelphie : Temple University Press, 1990, p.196.

treize groupes ethnoculturels répertoriés, les Québécois d'origine française arrivaient onzième au niveau du salaire annuel moyen, tout juste devant les Italo-québécois et les Amérindiens¹⁷². Il n'est pas inutile de se rappeler que c'est précisément à cette époque que les instruments de communication de masse (journaux, radio, mais surtout télévision) accélèrent leur développement au Québec et contribuent fortement à l'émergence d'une conscience nationale québécoise en rejoignant de plus en plus de foyers¹⁷³. (Nous pensons ici, à titre d'exemple, à Radio-Canada qui est, paradoxalement, une institution fédérale)¹⁷⁴. Le Premier Ministre Jean Lesage résuma bien l'air du temps en déclarant en 1963 : « Les Québécois n'ont qu'une seule institution puissante : leur gouvernement. Et maintenant, ils veulent se servir de cette institution pour construire l'ère nouvelle à laquelle ils ne pourraient pas aspirer autrement¹⁷⁵. » C'est donc à travers « l'État du Québec » que les Francophones du Québec prendront en main leur destinée collective et assumeront leur place comme une véritable majorité. Comme le souligna Jean-Jacques Bertrand, « Sans le Québec, il y aurait des minorités françaises, mais il n'y aurait pas de Canada français¹⁷⁶. » Les Francophones du Québec avaient le désir de construire une société globale francophone et c'est le Québec qui pouvait le mieux représenter ce lieu.

Vers la fin des années 1970, la construction de la société globale allait bon train jusqu'à être sur le point de se transformer en État-nation souverain avec l'élection du Parti Québécois en 1976 qui avait promis la tenue d'un référendum sur la souveraineté du Québec. La situation économique des Québécois francophones se redressait et ils assumaient de plus

¹⁷² Canada, Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, volume 3a, "le monde du travail", Tableau 5 « Revenu moyen du travail des salariés masculins, classés d'après l'origine ethnique - Québec, 1961 », R. Duhamel Ottawa : Ottawa, 1967-1970, p.23.

¹⁷³ Pour des travaux portant sur les liens entre, d'une part, le développement du nationalisme et, d'autre part, l'industrialisation et les communications de masse se référer à : Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, Paris : Éditions Payot, 1989. Benedict Anderson, *L'imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte, 1996. Karl Deutsch, *Nationalism and social communication*, Cambridge, Mass. : M.I.T. Press, 1966, 345 p.

¹⁷⁴ À ce sujet, voir l'excellent article de Louis Balthazar, « Les nombreux visages du nationalisme au Québec », Dans Alain-G. Gagnon (sous la dir.), *Québec : État et société*, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 1994, pp.23-40. Se référer surtout aux pages 29-33.

¹⁷⁵ Cité dans Louis Balthazar, *Op. cit.*, p.31.

¹⁷⁶ Cité dans *Ibid.*, p.31.

en plus leur rôle en tant que majorité à tous les niveaux. Ainsi, la question de l'intégration des néo-Québécois, à savoir s'ils allaient s'intégrer à la majorité francophone du Québec ou à la majorité anglophone du Canada, se posait avec acuité. À quelle « culture sociétale », pour reprendre l'expression de Will Kymlicka, allaient-ils se joindre? Le Québec fait un pas important en adoptant la Charte de la langue française (Loi 101) en 1977. La loi 101 poursuivait dans la foulée de la loi 22 de 1974 qui officialisait le français comme seule langue officielle du Québec. De plus, cette loi réaffirme que la langue française est la langue officielle du Québec et qu'elle doit être la langue publique des activités de l'État ainsi que la langue du travail, des communications, du commerce et des affaires. Une disposition de la loi stipule également que les nouveaux arrivants devront désormais inscrire leurs enfants dans les écoles du réseau francophone. Un autre pas important est franchi en 1978 avec l'entente Couture-Cullen (*Entente Canada-Québec en matière d'immigration et de sélection des ressortissants étrangers*) où le Québec obtient plus de pouvoir en matière d'immigration notamment au niveau de la sélection des candidats dans les pays étrangers. La même année, le PQ publie son livre blanc intitulé *La politique québécoise du développement culturel*. Dans ce document, on observe qu'une certaine attention est portée aux « communautés culturelles ». On les invite surtout, et ceci est en continuité avec la loi 101 adoptée un an auparavant, à appartenir à part entière à une collectivité francophone et plurielle. Par contre, le document établit qu'il y a au Québec une « culture de tradition française » qui doit primer, une culture qui est portée par le groupe majoritaire au Québec¹⁷⁷. Pour reprendre les termes du document, « il semble donc que nous ayons le droit de parler, au Québec, d'une culture principale qui soit de tradition française¹⁷⁸. » Ce passage semble indiquer qu'il y a là une forte prépondérance accordée à la culture majoritaire. On y propose, comme le souligne Denise Helly, « une convergence autour de la culture majoritaire en vue de la réalisation d'un projet collectif¹⁷⁹. » Malgré tout, plusieurs points intéressants laissent présager une ouverture de plus en plus marquée à la diversité et ce document représente sans doute une première tentative de

¹⁷⁷ Denise Helly, *Op. cit.*, p.31.

¹⁷⁸ Québec, Comité ministériel permanent du développement culturel, *La politique québécoise du développement culturel*, Québec : Comité ministériel permanent du développement culturel, 1978, p.47.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.31.

schématiser le vivre-ensemble démocratique au Québec. Ce document suscita beaucoup d'intérêt et il mena le gouvernement vers l'élaboration de l'énoncé de 1981.

En effet, à la suite de la publication de ce document, une série de colloques fut organisée en vue d'établir un dialogue entre les minorités ethnoculturelles et le Gouvernement du Québec. Les colloques, sous la responsabilité de Camille Laurin, auront permis au gouvernement de rencontrer des représentants des communautés culturelles et de les entendre concernant les programmes et services offerts par les différents ministères du Gouvernement du Québec. On y décèle ici une démarche multiculturelle puisque le gouvernement prendra le temps d'aller rencontrer des représentants des communautés culturelles : ce qui témoigne d'une reconnaissance de ces dernières comme interlocutrices importantes sur les questions de vivre-ensemble démocratique au Québec. C'est suite à ces colloques qu'est publié en 1981 le document intitulé *Autant de façons d'être Québécois* qui se veut un plan d'action à l'intention des communautés culturelles comme l'indique son sous-titre (*Plan d'action du gouvernement du Québec à l'intention des communautés culturelles*). Ce plan d'action représente sans doute le premier document du gouvernement qui prend des engagements clairs par rapport aux minorités ethnoculturelles du Québec. Les trois objectifs du plan sont les suivants :

- assurer le maintien et le développement des communautés culturelles et de leur spécificité;
- sensibiliser les Québécois francophones à l'apport des communautés culturelles au patrimoine commun;
- favoriser l'intégration des communautés culturelles dans la société québécoise et spécialement dans les secteurs où elles ont été jusqu'ici sous-représentées, particulièrement dans la fonction publique¹⁸⁰.

Le plan consacre beaucoup de temps à démontrer que les membres des minorités culturelles sont sous-représentés de façon significative dans la fonction publique québécoise et qu'ils subissent une situation de marginalisation dans le monde du travail et dans l'accès

¹⁸⁰ Québec, Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, *Autant de façons d'être Québécois : Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*, Québec : Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1981, p.7.

aux services publics. Le document reconnaît surtout que le Québec a historiquement fait piètre figure au niveau de l'accueil des immigrants et de l'intégration des cultures minoritaires à la société globale. On y admet que les « groupes ethniques » ont été « mis à l'écart des milieux de langue française par une certaine xénophobie dont les francophones héritaient de leurs luttes anciennes¹⁸¹.» Il y est souligné que les membres des cultures minoritaires « réclament d'être reconnus, entendus et soutenus pour eux-mêmes » et qu'ils « sentent que l'heure est venue de s'intégrer d'une façon qui leur est propre à la société québécoise¹⁸².» S'ensuit un appel à l'instauration d'un nouveau dialogue entre les différentes composantes culturelles de la société québécoise.

Il est important de noter que le document fait référence à une intégration dans les termes des membres de ces communautés culturelles minoritaires en utilisant des expressions comme « soutenus pour eux-mêmes » et « s'intégrer d'une façon qui leur est propre ». De plus, le document reconnaît le rôle primordial du gouvernement et de la société d'accueil pour une intégration réussie des immigrants, à titre d'exemple, en fournissant de l'information adéquate sur la société et en reconnaissant les aptitudes et les diplômes acquis dans le pays d'origine¹⁸³. En ce sens, on y appuie la mission des *Centres d'orientation et de formation pour immigrants* (COFI) créés en 1967. On y souligne également l'importance du dialogue interculturel en soutenant notamment le *Programme d'étude des langues d'origine* (PELO) et le *Programme des langues ethniques* (PLE) qui permettaient à des dizaines de milliers de jeunes élèves d'étudier leur langue d'origine. Une position forte est prise en faveur des « échanges culturels avec les pays d'origine » et l'« acquisition et [la] distribution de volumes en langues vernaculaires ». On y supporte également les « subventions et encouragement à la création », tout cela pour permettre « aux diverses traditions culturelles de croître librement en terre québécoise¹⁸⁴.» Bref, ce document contient plusieurs éléments qui permettent d'entrevoir l'articulation d'un modèle de citoyenneté inclusif et ouvert à la

¹⁸¹ *Ibid.*, p.10.

¹⁸² *Ibid.*, p.10.

¹⁸³ *Ibid.*, p.30.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.35.

diversité qui s'inscrit dans le sillage du modèle de l'interculturalisme tel que nous l'avons présenté dans le troisième chapitre.

Par contre, une des premières faiblesses du document est de faire très peu mention des Autochtones et d'utiliser un langage plutôt négatif à l'endroit des anglo-québécois. N'oublions pas que ces deux groupes représentent des minorités historiques importantes au Québec. On doit admettre que l'objectif du document n'était peut-être pas d'élaborer un régime de citoyenneté qui saurait répondre aux attentes des nations Autochtones, mais plutôt d'identifier des problèmes et des pistes de solutions pour les membres des communautés culturelles issues de l'immigration. On fait référence aux Autochtones uniquement pour souligner que « l'histoire du Québec commence tout de suite par un choc culturel » entre les premiers colons français et les premiers habitants du territoire du Québec¹⁸⁵. De son côté, la communauté anglo-québécoise est souvent décrite comme repliée sur elle-même et peu encline aux échanges avec les francophones. On dit d'eux qu'ils n'ont guère apprécié que les Québécois francophones prennent leur place en tant que majorité au Québec et qu'ils ont vécu la Révolution tranquille comme une agression à leur endroit¹⁸⁶. On va même jusqu'à dire que les communautés issues de l'immigration qui se sont intégrées à la communauté de langue anglaise se reconnaissent mal dans les revendications de « l'establishment » de cette communauté¹⁸⁷. Il faut dire que plus loin dans le document, on offre un traitement un peu plus généreux aux anglo-québécois, mais dans les passages que nous venons de mettre en évidence, le ton est plutôt acrimonieux et ne sert en rien pour faciliter les rapprochements avec cette communauté.

Ce plan d'action reprend également le thème de la convergence développé dans le document de 1978. Dès le premier paragraphe, le ton est donné quant à la direction que l'on veut emprunter pour le modèle québécois. Un modèle qui n'est pas sans rappeler un certain républicanisme à la Française, puisqu'il identifie des pôles de convergence et exige le

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.3.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.9-10.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.9-10.

développement d'une forte appartenance à un projet collectif précis. Le document s'ouvre comme suit :

Le mot « convergence » fait d'emblée naître à l'esprit l'idée d'une direction commune vers un même point. C'est sans aucun doute celui qui résume le mieux l'histoire du peuplement du Québec, la cohérence que donne au Québec son caractère de société francophone et l'invitation faite à toutes les communautés culturelles québécoises de s'associer pleinement au projet collectif¹⁸⁸.

Il nous semble que ce passage laisse entendre dès le départ une définition lourde et exigeante de la citoyenneté québécoise. Pour vraiment appartenir à la société québécoise, il faut converger « vers un même point » et « s'associer pleinement au projet collectif ». Plus loin dans le plan d'action est affirmé que « la culture québécoise doit être d'abord de tradition française » et que c'est cette culture qui doit servir de « foyer de convergence des autres traditions culturelles¹⁸⁹. » Plutôt que de penser la collectivité comme une communauté politique pluraliste et basée sur des principes civiques, le plan d'action propose de définir l'identité québécoise en fonction du groupe ethnique dominant (la culture de tradition française). Nous ne croyons pas que le plan propose une définition ethnique de l'identité québécoise en ce sens que les critères de l'appartenance sont généalogiques, mais il suggère néanmoins que tous devraient faire sienne la culture de tradition française et le parcours historique de la culture majoritaire du Québec. Est donc proposée une définition culturelle de l'identité québécoise qui est possiblement porteuse d'exclusion pour ceux qui voudraient se réclamer de d'autres références culturelles et historiques que celles proposées par la culture et l'histoire de tradition française. On voit mal en quoi ceci pourrait favoriser l'émergence d'un dialogue intercommunautaire si des récits sont simplement écartés de ce qu'est être Québécois. Dans ces passages du document, il ne s'agit pas seulement d'utiliser la langue française pour faciliter l'intégration de tous les Québécois mais plutôt de voir dans la culture de tradition française et le projet collectif de cette dernière le foyer « officiel » de convergence.

Ainsi, il n'est pas étonnant de constater que le plan d'action suggère une certaine prépondérance de la culture d'expression française au Québec. On qualifie la culture

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.3.

d'expression française comme devant être « le moteur principal de la culture québécoise¹⁹⁰. » D'entrée de jeu, il était question d'aller « vers un même point » et là on nous indique que la culture d'expression française représentera le moteur principal pour s'y rendre. De façon tout aussi forte et imagée, le plan suggère que la majorité représente une souche à laquelle viennent se greffer des branches (les cultures minoritaires)¹⁹¹.

Ce plan d'action représente tout de même une avancée importante pour les relations intercommunautaires au Québec. Il y a là plusieurs éléments démontrant une plus grande reconnaissance de l'apport des cultures minoritaires au développement passé et futur du Québec. La définition de l'identité québécoise semble s'élargir pour faciliter de plus en plus l'intégration des cultures minoritaires à la société dans son ensemble. Comme le souligne Fernand Harvey, le plan propose « une plus grande accessibilité des allophones aux emplois dans la fonction publique, des services publics mieux adaptés aux besoins spécifiques des immigrants, notamment au niveau du multilinguisme, et une assistance financière pour la construction de centres culturels communautaires pour les associations ethniques¹⁹². » Le plan d'action insiste également à plusieurs endroits sur l'importance de préserver les cultures d'origine des communautés minoritaires du Québec. C'est d'ailleurs à ce moment que le ministère de l'Immigration devient le ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, ce qui laisse présager une plus grande reconnaissance de l'apport des différentes cultures cohabitant au Québec et des besoins spécifiques des membres des communautés dites culturelles. Par contre, et ceci représente notre plus importante critique à ce plan d'action, l'idée de « convergence culturelle » fait en sorte qu'il revient pratiquement en totalité aux minorités culturelles de s'adapter à la culture québécoise de tradition française¹⁹³. La majorité, à travers le gouvernement du Québec, n'a qu'à développer des

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.9.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.11.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.12.

¹⁹² Fernand Harvey, « L'ouverture du Québec au multiculturalisme (1900-1981) », *Op. cit.*, p.227.

¹⁹³ Gladys L. Symons en arrive à la même conclusion lorsqu'elle déclare: « Cultural convergence puts the onus on ethno-cultural minorities to adapt to Québécois culture. » Gladys L. Symons, « The State and Ethnic Diversity: Structural and Discursive Change in Quebec's Ministère d'Immigration », *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, vol.34, no 3, (2002), p.33.

mécanismes pour mieux expliquer le Québec aux immigrants et leur aménager une plus grande place dans la fonction publique, le marché du travail et l'accès aux services publics. Pour le reste, à ceux qui ne convergent pas encore, de commencer à le faire. Le ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration, Gérald Godin, exprimera lui-même ce genre de réticences par rapport à la notion de convergence culturelle quelques années plus tard, alors qu'il sera dans l'opposition :

Dès que j'ai été nommé ministre de l'Immigration en novembre 1980, je me suis rendu compte d'une chose à l'égard de la notion de culture de convergence : elle avait le défaut de ne pas tenir compte de l'Autre, alors que lorsque l'on parle de nos nouveaux arrivants, des immigrants et des réfugiés, ils sont précisément des «Autres» [...]. La Loi 101 force la convergence au moins linguistique et abolit le fameux libre choix, mais pour ce qui touche à toutes les autres dimensions culturelles, j'ai constaté que le Québec avait tout à gagner à ne pas forcer les cœurs, mais plutôt à se les gagner. Le pari consistant à se dire que les gens viendront au Québec et à sa culture, spontanément, à condition d'avoir le choix, mais aussi à condition que le Québec respecte profondément les racines et la culture d'origine de ses nouveaux citoyens [...]. J'estime que le nouveau Québécois doit trouver au Québec, d'abord le respect de sa culture et de sa langue ainsi que l'occasion de cultiver cette fidélité et de la transmettre à ses descendants. Donc, il peut, pour une période par lui déterminée, garder un pied dans sa communauté, quitte à la quitter, à son heure et à son rythme pour s'intégrer à la communauté majoritaire de son choix. Il a le choix d'opter pour le Québec, s'il le veut, quand il le veut. Le Québec manifeste ainsi son respect pour la culture des autres et pousse même le respect jusqu'à supporter financièrement les efforts des communautés culturelles pour conserver leur culture et la transmettre. Le Québec montrerait ainsi qu'il traite ses minorités comme il entend être traité lui-même en tant que minorité dans une majorité anglaise¹⁹⁴.

Si l'on se réfère aux trois objectifs du document que nous avons énumérés plus haut, il ne fait aucun doute que le Gouvernement du Québec avait la ferme intention de développer un contexte favorable pour les cultures et les identités minoritaires du Québec. D'après les trois objectifs, le Québec s'affirmait comme une société ouverte au pluralisme. Par contre, à la lecture du document, on sent rapidement que le pôle de l'unité prend vite le dessus sur le pôle de la diversité. Comme toute société démocratique plurielle, le Québec doit trouver le

¹⁹⁴ Cité dans Micheline Labelle, « De la culture publique commune à la citoyenneté : ancrages historiques et enjeux actuels », Dans Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (sous la dir.), *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2008, p.26.

juste équilibre entre ces deux pôles. Il est fort probable que dans le contexte de 1981, cet équilibre fut le plus adéquat possible. Par contre, puisque notre objectif est de trouver l'équilibre pour le Québec des années 2010, nous ne pouvons que constater que l'énoncé de 1981 devrait seulement servir de plateforme de réflexion et d'enseignement plutôt que d'un exemple de l'équilibre le plus adéquat. En fait, ceci est normal puisque l'équilibre entre diversité et unité est contextuel et doit être constamment renégocié au fil du temps.

Pour conclure ce survol du plan d'action de 1981, il est de primordial de mentionner que ce document se voulait tout de même une affirmation clé selon laquelle le Québec représente une véritable société d'accueil qui prend ses distances par rapport au régime de citoyenneté canadien. Ce document a le mérite de proposer aux citoyens du Québec et aux futurs immigrants l'image d'une société qui développe un régime de citoyenneté qui lui soit propre. Il insiste sur la différenciation entre le modèle québécois proposé, les modèles de *melting pot* américain et, surtout, le modèle du multiculturalisme canadien. Selon l'énoncé, le Québec ne doit pas « s'engager sur la voie du monolithisme culturel, tel qu'illustré par le *melting pot* américain. Mais, pour éviter cet écueil, la société québécoise n'a pas, non plus, à adopter les principes du multiculturalisme tels que voudrait les mettre en œuvre la *mosaïque canadienne*¹⁹⁵. » En ce sens, le Québec fait la démonstration de sa souveraineté sur les questions de relations intercommunautaires, de citoyenneté et d'intégration par rapport à l'ensemble canadien. Un peu moins d'une décennie plus tard, en 1990, le Québec revenait encore plus fortement à la charge en publiant l'énoncé de politique intitulé *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration* qui représente sans l'ombre d'un doute le document le plus complet et le plus structurant à ce jour concernant les questions de citoyenneté, de pluralisme culturel, d'immigration et d'intégration publié par un gouvernement du Québec. C'est cet important énoncé de politique qui sera maintenant à l'étude.

¹⁹⁵ Québec, Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, *Autant de façons d'être Québécois : Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*, *Op. cit.*, p.12.

4.2 AU QUÉBEC POUR BÂTIR ENSEMBLE : L'ÉMERGENCE D'UN CONTRAT MORAL BASÉ SUR UNE CULTURE PUBLIQUE COMMUNE

Entre 1981 et 1990 bien peu d'éléments nouveaux apparaissent dans les publications gouvernementales concernant la citoyenneté québécoise, le pluralisme culturel et l'intégration des Néo-québécois. Essentiellement, le Parti Libéral du Québec, qui reprend le pouvoir en 1985, réaffirme l'importance du respect des droits individuels et condamne toutes les formes de racisme et de discrimination. De façon générale, la *Déclaration du gouvernement du Québec sur les relations interethniques et interraciales*, publiée en 1986, réaffirme les orientations les plus « libérales » du plan d'action de 1981 en insistant sur la lutte contre le racisme et la discrimination, sur le respect mutuel, sur la représentation des cultures minoritaires dans toutes les sphères de la vie publique, sur l'égalité des chances et sur l'épanouissement socio-économique sans égard à la religion, à la race, à l'origine ethnique ou nationale. Bref, entre 1981 et 1990, le gouvernement se contente essentiellement de réaffirmer les valeurs articulées dans la Charte québécoise des droits de la personne et par les différentes conventions internationales¹⁹⁶.

Par contre, un peu plus tard en 1990, le gouvernement du Parti Libéral du Québec publie un document fondateur et structurant concernant les relations intercommunautaires, la citoyenneté et le pluralisme culturel au Québec. L'énoncé de 1990 établit de prime abord trois principes de bases de la citoyenneté québécoise. On peut classer ces principes de la façon suivante : a) le principe de la langue commune, b) le principe de la participation démocratique et c) le principe du dialogue interculturel. Pour reprendre les termes exacts de l'énoncé, les trois principes fondamentaux du Québec sont les suivants :

- une société dont le français est la langue commune de la vie publique;
- une société démocratique où la participation et la contribution de tous sont attendues et favorisées;

¹⁹⁶ Denise Helly, *Op. cit.*, p.36.

- une société pluraliste ouverte aux multiples apports dans les limites qu'imposent le respect des valeurs démocratiques fondamentales et la nécessité de l'échange intercommunautaire¹⁹⁷

Ces trois principes de base représentent les fondements d'un « contrat moral » entre les immigrants et la société globale. Le document évoque la raison pour laquelle un contrat moral est nécessaire :

[...] étant donné que l'immigration constitue un privilège qu'accorde la société d'accueil, il est légitime qu'elle fasse connaître ses attentes aux immigrants, si possible dès l'amorce du projet migratoire, afin que ceux-ci apprennent graduellement à les partager. De même, la société québécoise doit-elle prendre davantage conscience des obligations que lui impose son propre projet démocratique à l'égard des citoyens de toutes origines qui la composent¹⁹⁸.

L'objectif principal de ce contrat est de faire en sorte que les immigrants « soient ainsi plus en mesure de faire un choix éclairé entre le Québec et d'autres sociétés d'accueil » et du même coup de sensibiliser les Québécois de longue date sur les droits et les responsabilités « découlant des choix qu'ils ont eux-mêmes consacrés, librement et fièrement, comme des valeurs fondamentales¹⁹⁹. »

Revenons sur les trois principes fondamentaux évoqués dans le document. Premièrement, en ce qui concerne la question linguistique, le document poursuit dans la foulée de la loi 101 en réaffirmant avec force l'importance de la langue française comme langue publique commune du Québec. Il déclare ceci :

[...] aux yeux du Gouvernement comme de ceux de la vaste majorité du peuple québécois, l'apprentissage du français et son adoption comme langue commune de la vie publique constituent des conditions nécessaires à l'intégration. En effet, la langue est non seulement l'instrument qui permet la participation, la communication et l'interaction avec les autres Québécois, mais elle est également un symbole d'identification. Pour l'immigrant, l'apprentissage du français vient appuyer le développement de son sentiment d'appartenance à la communauté québécoise. Parmi

¹⁹⁷ Québec, Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration d'intégration*, Québec : Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1990, p. 16.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.16.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.18.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.17.

les membres de la société d'accueil, le partage d'une langue commune avec les immigrants facilite l'ouverture à l'altérité²⁰⁰.

En ce sens, il perçoit le français de façon instrumentale mais il lui accorde également le statut de symbole d'identification et il considère que l'immigrant démontre son appartenance à la communauté québécoise en fournissant l'effort pour l'apprentissage de la langue commune. Selon l'énoncé, la collectivité francophone et ses institutions représentent le pôle d'intégration et la communauté d'accueil s'attend, en toute légitimité, à ce que les immigrants « s'ouvrent au fait français, consentent les efforts nécessaires à l'apprentissage de la langue officielle du Québec et acquièrent graduellement un sentiment d'engagement à l'égard de son développement²⁰¹. » Par contre, on prend bien soin de mentionner dans le document que l'exigence de maîtriser la langue commune n'en revient pas à exiger l'assimilation linguistique. Au contraire, il réaffirme le droit individuel dans le choix de la communication à caractère privé et il souligne « que le développement des langues d'origine constitue un atout économique, social et culturel pour l'ensemble de la population québécoise²⁰². » De plus, l'énoncé reconnaît la responsabilité de la société d'accueil en vue de favoriser l'intégration linguistique des Néo-québécois et l'établissement du français comme langue publique commune dans tous les aspects de la vie publique. Il mentionne l'importance des services de francisation, la nécessaire ouverture au pluralisme de la société d'accueil et le développement de relations intercommunautaires harmonieuses²⁰³. Bref, le contrat moral stipule que tous les Québécois, qu'ils soient Néo-québécois ou non, ont des responsabilités par rapport au maintien du français comme langue publique commune. La reconnaissance mutuelle des droits et responsabilités est donc au cœur du premier principe du contrat moral que le document met de l'avant.

Deuxièmement, le document insiste sur le principe de la participation démocratique. Il réaffirme l'importance au Québec des principes démocratiques de justice sociale et d'égalité des chances qui sont inscrits dans la *Charte québécoise des droits et libertés de la*

²⁰¹ *Ibid.*, p.17.

²⁰² *Ibid.*, p.17.

²⁰³ *Ibid.*, p.17.

personne. Le document exige la participation de tous, « en fonction de leurs talents et de leurs intérêts », à la société québécoise dans le respect des valeurs démocratiques que le Québec a adoptées tout au long de son histoire. Encore une fois, le document insiste sur les responsabilités de la société d'accueil dans la participation démocratique des Néo-québécois. On fait allusion au soutien socio-économique et à l'abolition des barrières possibles à l'accès égal aux divers services publics ou privés et à la possibilité de participer pleinement « à la définition des grandes orientations de notre société²⁰⁴. » Ainsi, le document reconnaît que le fardeau de l'intégration à la vie démocratique de la communauté politique n'incombe pas seulement aux nouveaux arrivants mais plutôt à la société dans son ensemble.

Troisièmement, le principe du dialogue interculturel se veut d'abord un appel à opter pour la voie pluraliste. Comme l'énoncé le mentionne, le Québec moderne qu'il faut construire est « à l'opposé de la société québécoise traditionnelle qui valorisait le partage d'un modèle culturel et idéologique uniforme par tous les Québécois²⁰⁵. » On opte pour une définition dynamique et dialogique de la culture québécoise sans toutefois renier l'héritage du passé²⁰⁶. En ce sens, on y déclare que les valeurs démocratiques de la Charte doivent être respectées par tous les citoyens puisque ce sont elles « qui assurent que l'épanouissement de la diversité dans notre société se fasse dans le respect du droit des personnes²⁰⁷. » Ceci dit, l'énoncé souligne l'importance pour tous de s'ouvrir à l'échange intercommunautaire puisque « toutes les cultures sont susceptibles d'être enrichies par le partage²⁰⁸. » Ceci n'est pas sans rappeler la perspective sur la diversité culturelle des penseurs de l'interculturalisme que nous avons étudiés au troisième chapitre. L'objectif du principe de dialogue interculturel serait, selon l'énoncé, d'éviter que « les différents groupes maintiendraient intégralement et rigidement leur culture et leurs traditions d'origine et coexisteraient dans l'ignorance

²⁰⁴ *Ibid.*, p.18.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.18.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.18.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.19.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.19.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.19.

réciroque et l'isolement²⁰⁹.» Encore une fois, le document mentionne que autant les nouveaux arrivants que la société d'accueil doivent fournir des efforts pour assurer la tenue d'un dialogue intercommunautaire harmonieux. On exige des nouveaux arrivants qu'ils respectent les lois et les valeurs du Québec et qu'ils apprennent à connaître et à comprendre l'histoire et la culture de la société d'accueil. D'autre part, on reconnaît que la collectivité d'accueil doit « manifester son appréciation de l'apport de ses nouveaux membres et des Québécois des communautés culturelles. Elle doit donc leur reconnaître, dans les mêmes limites qu'à tous les Québécois, le droit de vivre selon leurs valeurs personnelles et de contribuer à l'évolution de la culture québécoise²¹⁰.» Selon le document, il semble donc que c'est à travers la tenue d'un dialogue intercommunautaire, dans le respect des valeurs démocratiques inscrites dans la Charte, que le Québec de demain se construira. Les Québécois de toutes origines (nouveaux arrivants, Québécois des communautés culturelles, Québécois d'origine canadienne-française, etc.) sont appelés à entrer de plain-pied dans le dialogue interculturel qui est mis de l'avant par le troisième principe de base du contrat moral.

Aussi, plutôt que d'adopter l'expression « membres des communautés culturelles » pour désigner les individus n'étant pas Québécois d'origine canadienne-française comme le faisait le plan d'action de 1981, l'énoncé de 1990 opte plutôt pour l'expression « Québécois des communautés culturelles », ce qui laisse entendre que ces derniers sont véritablement Québécois. Ainsi, on assiste à l'élargissement de la définition de la collectivité nationale qui comprend maintenant tous les résidents du territoire du Québec²¹¹. Cela peut sembler être un simple détail symbolique, mais il ne faudrait surtout pas négliger la portée de ce changement d'expression pour désigner les membres de la communauté politique. En utilisant l'expression « Québécois des communautés culturelles », on lance un appel important à l'inclusion des divers groupes ethnoculturels minoritaires en ce qui a trait à leur place dans la définition de ce qu'est être Québécois. L'énoncé lui-même reconnaît qu'il peut être

²¹⁰ *Ibid.*, p.19.

²¹¹ Danielle Juteau, « The Citizen Makes an Entrée: Redefining the National Community in Quebec ». *Op. cit.*, p.444.

problématique d'utiliser ce genre d'expression pour désigner une catégorie de citoyens mais il persiste tout de même dans cette direction, car elle permet d'identifier des réalités spécifiques. Le passage suivant exprime bien les raisons de l'utilisation de cette expression, malgré les inconforts qu'elle peut entraîner :

L'expression « Québécois des communautés culturelles » pour désigner les Québécois d'origine autre que française, britannique ou autochtone, maintenant d'usage largement répandu au Québec, suscite parfois des questionnements parce qu'on y voit une mise en relief des différences ou une tentative de marginalisation. Il importe donc de rappeler ici que, dans une société démocratique, le choix de s'identifier ou non à son groupe d'origine appartient à chaque individu et, qu'anthropologiquement parlant, toutes les communautés du Québec pourraient être qualifiées de « culturelles ». Cependant, à défaut d'une autre qui soit plus satisfaisante, l'expression « Québécois des communautés culturelles » continuera d'être utilisée dans le présent Énoncé. Cette notion permet en effet de cerner deux réalités sociologiques importantes : d'une part, le maintien chez beaucoup d'individus d'un sentiment d'attachement à leur culture d'origine et de participation à la vie de leur communauté particulière; d'autre part, la persistance de problèmes spécifiques de pleine participation à notre société liés, en tout ou en partie, à l'origine ethnique²¹².

Outre ce point de première importance, cet énoncé de politique comporte un autre élément intéressant. Encore une fois, tout comme en 1981, on assiste à une assertion forte de l'existence d'un régime de citoyenneté propre au Québec dans l'ensemble fédéral canadien. Comme le souligne le politologue Alain-G. Gagnon, le modèle québécois, qu'il appelle « interculturelisme », mis de l'avant dans l'énoncé de 1990, en favorisant la délibération et la participation politique de tous les groupes à la sphère publique en vue d'atteindre un plus large consensus et une meilleure cohésion sociale, se distingue du modèle canadien de multiculturalisme « qui se fonde sur la juxtaposition des groupes ethnoculturels » au point de pratiquement prôner un certain relativisme culturel²¹³. Selon Ines Molinaro, malgré leur grande proximité pratique, le modèle québécois se distingue tout de même de l'approche multiculturelle canadienne au sens où il « indique explicitement les limites à l'intérieur desquelles la diversité culturelle peut être acceptée et accueillie et qu'il définit les devoirs des

²¹² Québec, Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration d'intégration*, Op. cit., p.2-3.

²¹³ Alain-G. Gagnon, « Plaidoyer pour l'interculturalisme », *Possibles*, vol.24, no 4, (automne 2000), p.22.

citoyens pour participer activement à la vie politique de la collectivité²¹⁴.» Fernand Harvey souligne lui aussi que le Québec s'est doté de son propre modèle de citoyenneté avec l'énoncé de 1990. Voici comment il l'exprime dans ses propres termes :

La politique canadienne se contente d'affirmer que la reconnaissance de la diversité culturelle, dans la mesure où elle ne met pas en cause les droits individuels, est garante de l'unité nationale. Pour sa part, la nouvelle politique québécoise met de l'avant la notion de « contrat moral » pour favoriser l'intégration harmonieuse des immigrants et des communautés culturelles à la société québécoise. [...] L'intérêt de cette approche réside dans le fait qu'elle comprend non seulement des droits mais aussi des responsabilités, tant pour les immigrants que pour la société d'accueil, et qu'elle suppose qu'une « intégration réussie se joue à deux »²¹⁵.

Ce dernier point concernant la réciprocité et la responsabilité conjointe des immigrants et de la société d'accueil dans le processus d'intégration est, selon nous, une avancée majeure du modèle québécois. L'affirmation de réciprocité et de reconnaissance mutuelle à travers un contrat moral va encore plus loin que les prescriptions du modèle de multiculturalisme libéral. Selon l'énoncé de 1990, il ne suffit pas de reconnaître le pluralisme culturel de fait, mais plutôt d'assumer des responsabilités concrètes en tant que société globale envers les besoins spécifiques des immigrants et des communautés culturelles minoritaires et de définir plus clairement ce à quoi les nouveaux arrivants doivent s'intégrer. En ce sens, on évite d'adopter un modèle qui exigerait seulement des efforts d'intégration des nouveaux arrivants ou encore un modèle qui en reviendrait à adopter une posture de relativisme culturel. Bref, l'idée d'un contrat moral entre la société globale et les nouveaux arrivants représente une tentative prometteuse d'atteindre l'équilibre entre l'unité au sein de la communauté politique dans son ensemble et l'acceptation de la diversité.

D'ailleurs, la plupart des commentateurs ont réagi positivement à l'énoncé lors de sa publication. Le *Centre de recherche-action sur les relations raciales* (CRARR) le qualifiait « d'action historique » et de « projet politique audacieux et avant-gardiste²¹⁶. » Le *Conseil du patronat du Québec* abondait dans le même sens en invoquant l'atout économique majeur que

²¹⁴ Ines Molinaro, « Contexte et intégration. Les communautés allophones au Québec », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol.2, no 2, (1999), p.114.

²¹⁵ Fernand Harvey, « Communauté culturelles et multiculturalisme », *Op. cit.*, p.169.

représente l'immigration et la venue de gens d'affaires de partout à travers le monde²¹⁷. Plusieurs associations ethnoculturelles importantes ont également manifesté leur appui à l'énoncé en supportant ouvertement le contrat moral proposé et particulièrement l'insistance sur le principe du français comme langue publique commune²¹⁸. De son côté, la journaliste Agnès Gruda voyait d'un très bon œil les « mesures visant à faire aux minorités ethniques une juste place dans la société québécoise » et déclarait que l'énoncé adoptait une « vision large de l'immigration [qui] mérite d'être applaudie²¹⁹. » Il s'est donc développé un fort consensus au Québec concernant les grands principes mis de l'avant dans cet énoncé. Les seules véritables critiques adressées au modèle développé en 1990 concernaient davantage la volonté d'agir du gouvernement que le modèle théorique proposé. Par exemple, la Fédération des travailleurs du Québec (FTQ) endossait les grandes lignes de l'énoncé, car selon elle « on ne peut pas être contre la vertu ». Elle doutait cependant de la volonté véritable du gouvernement de livrer la marchandise du fait que l'énoncé n'entraînait pas suffisamment dans le vif du sujet et proposait peu d'engagements précis²²⁰.

Puisque nous nous intéressons plus au contenu théorique de la citoyenneté québécoise qu'aux éléments qui relèvent de la pratique et de la mise en œuvre dans cette recherche, nous n'approfondirons pas davantage les questions des engagements concrets. Puisque le cœur de cette étude concerne les grands principes structurants de la citoyenneté en contexte de pluralisme culturel, il sera suffisant ici de souligner quelques points concernant les éléments clés du modèle de citoyenneté qui est proposé dans l'énoncé de 1990. Nous

²¹⁶ Voir Lily Tasso, « Réactions positives à l'énoncé de la politique d'immigration du Québec », *La Presse* (Montréal), mercredi, 5 décembre 1990, p.A2.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Voir Pierre April, « Les communautés culturelles endossent la politique de francisation de l'immigration », *La Presse* (Montréal), jeudi, 21 février 1991, p.B8.

²¹⁹ Agnès Gruda, « Immigration : toutes les pièces du puzzle », *La Presse* (Montréal), jeudi, 6 décembre 1990, p.B2.

²²⁰ Voir Pierre Anctil, « Immigration : La FTQ doute de Québec ». *La Presse* (Montréal), jeudi, 28 février 1991, p.A13.

²²¹ Nous empruntons cette liste à François Rocher, « Fédéralisme canadien et culture(s) publique(s) commune(s) : le casse-tête du pluralisme identitaire », Dans Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (sous la dir.). *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2008, p.153.

avons déjà mentionné la notion de « contrat moral » qui sous-entend une relation de réciprocité entre les groupes culturels minoritaires et la culture majoritaire. L'énoncé de 1990 pousse un peu plus loin en posant les premiers jalons du contenu de ce qui pourrait être appelé une « culture publique commune » auxquels tous les Québécois sont invités à adhérer. Selon l'énoncé, cette culture publique commune représente la structure de base de la citoyenneté québécoise et sert de pôle d'intégration. Les principaux principes de cette culture publique commune sont ceux mentionnés dans l'énoncé de 1990 (le français comme langue publique commune, la participation politique démocratique et le dialogue interculturel) auxquels viendront s'ajouter des éléments tels que le mode pacifique de résolution des conflits, la règle de droit, les droits individuels et collectifs garantis par une charte de droits et libertés, l'égalité entre les personnes, la laïcité de l'État, l'égalité et l'universalité dans l'accès aux soins de santé et aux services sociaux, etc²²¹. L'énoncé de 1990 a donc le mérite d'expliciter clairement ce vers quoi tous les Québécois doivent converger. Sans nécessairement prétendre que les principes de la culture publique commune du Québec sont universalisables et culturellement neutres, le gouvernement du Québec les établit comme étant le résultat du parcours historique propre du Québec et, qu'en ce sens, ils doivent faire partie intégrante de la vie collective de tous les Québécois. Une structure de base claire est établie et elle s'articule à travers des notions de reconnaissance mutuelle, de réciprocité et de respect des droits fondamentaux des individus.

L'énoncé de 1990 a également le mérite de ne pas sombrer dans le relativisme culturel en traitant tous les groupes culturels du Québec de façon identique. Comme nous y avons fait allusion plus haut, il est de première importance d'établir des distinctions entre les minorités de type nationales et les minorités ethnoculturelles²²². À ce sujet, l'énoncé aménage une place particulière aux Québécois anglophones en leur reconnaissant des droits historiques particuliers. Il en fait de même, de manière différente, pour les différentes nations

²²² À ce sujet voir les travaux importants de Will Kymlicka, notamment, *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*. Op. cit..

²²³ À ce sujet, l'Assemblée Nationale du Québec adopta une motion de reconnaissance des nations autochtones du Québec en 1985. Voir Éric Gourdeau, « Le Québec et la question autochtone », Dans Alain-G. Gagnon (sous la dir.), *Québec : État et sociétés*, Montréal : Québec-Amérique, 1994, p.349-350.

autochtones en les reconnaissant officiellement comme des nations ayant des revendications propres et des droits historiques d'autodétermination²²³.

Un contrat moral de réciprocité et de reconnaissance mutuelle concernant l'intégration et le respect de la différence; l'établissement du français comme langue publique commune; l'insistance sur la participation démocratique de tous et sur la nécessité d'établir des dialogues interculturels harmonieux; la clarification d'une structure de base incarnée dans la notion de culture publique commune; l'affirmation claire de l'existence d'une citoyenneté proprement québécoise dans l'ensemble fédéral canadien et finalement, la différenciation des divers groupes minoritaires qui composent le Québec sont autant d'éléments clés qui démontrent une volonté d'ouverture au pluralisme et un désir profond d'établir des relations intercommunautaires justes, égalitaires et harmonieuses au Québec. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que l'énoncé de 1990 ait su s'établir comme un énoncé de politique structurant sachant rallier un large consensus. Par contre, ces points positifs ne le mettent pas à l'abri de certaines critiques.

Premièrement, même si le document établit des distinctions importantes entre les Anglo-québécois, les nations autochtones et les minorités ethnoculturelles issues de l'immigration, il le fait pour mieux ne pas avoir à traiter de ces cas particuliers. L'énoncé se contente, en note de bas de page, de justifier les raisons pour lesquelles il ne traitera pas du cas des nations autochtones et des Anglo-québécois :

Plusieurs problématiques soulevées dans le présent Énoncé, notamment la pleine participation et le développement de relations intercommunautaires harmonieuses, pourraient s'appliquer en tout ou en partie aux Québécois d'origine britannique ou autochtone. Cependant, des raisons historiques évidentes ainsi que le contrôle de certaines institutions que leur assure leur statut – pour les uns, de minorité de langue officielle au Canada et, pour les autres, de premières nations – justifient le choix du Gouvernement d'aborder l'intégration des Québécois des communautés culturelles comme une réalité qui demande une réponse spécifique²²⁴.

²²⁴ Québec, Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration d'intégration*, Op. cit., p.2.

Comme nous l'avons mentionné dans notre analyse d'*Autant de façons d'être Québécois*, il est possible que l'énoncé de 1990 n'ait pas eu pour ambition d'établir les bases normatives d'une citoyenneté québécoise. Comme le mentionne le Conseil de relations interculturelles (CRI), l'objectif semblait être une prise de position claire « sur l'importance de l'immigration comme facteur de développement du Québec » alors que le Gouvernement du Québec négociait une entente avec le gouvernement fédéral sur la répartition des pouvoirs en matière d'immigration et d'intégration (l'Accord Gagnon-Tremblay-McDougall)²²⁵. Malgré cela, nous croyons qu'il aurait été souhaitable d'élargir davantage en traitant de toutes les composantes culturelles qui cohabitent dans l'espace québécois. C'est du moins ce à quoi nous nous attendrions de la part d'un énoncé de politique qui se veut structurant sur les questions de citoyenneté en contexte de pluralisme culturel. Ainsi, s'il est question d'élaborer et de fonder des principes structurants du « vivre-ensemble démocratique » au Québec, on ne peut que constater que l'énoncé de 1990 est en quelque sorte un travail de première importance mais tout de même incomplet.

Deuxièmement, l'énoncé insiste beaucoup plus sur l'unité et la culture majoritaire comme pôle de convergence que sur le respect et l'acceptation de la diversité. Denise Helly formule une critique très sévère de l'énoncé à propos de la vision de l'identité et de l'appartenance qu'il met de l'avant. Selon elle :

L'*Énoncé* de 1990 privilégie une vision homogénéisante et individualiste de la culture. Il ne cherche nullement à promouvoir d'autres pôles culturels organisés en communautés. Il ne reconnaît pas l'éventuelle double appartenance des immigrés, à un groupe de référence ethnique et à la société globale, mais leur demande plutôt une adhésion personnelle, directe à l'État provincial, produit de l'histoire et de la culture d'une majorité prête à respecter les droits de tous les résidents²²⁶.

Ce portrait sévère de l'énoncé est, selon nous, exagéré puisque ce dernier appuie plusieurs de ses engagements sur le rôle important que jouent les organismes des différentes communautés culturelles, sur l'importance de la valorisation des « cultures d'apports » et sur l'échange intercommunautaire : ce qui laisse sous-entendre un appui important au maintien des

²²⁵ Conseil des relations interculturelles du Québec, *Op. cit.*, p.5.

²²⁶ Denise Helly, *Le Québec face à la pluralité culturelle, 1977-1994: Un bilan documentaire des politiques*, *Op. cit.*, p.44.

différentes communautés culturelles sans lesquelles le dialogue intercommunautaire est impossible.²²⁷ Par contre, la critique de Helly n'est pas sans fondement. Dans l'énoncé, il n'est pas question de « cultures d'origines » ou encore de « cultures minoritaires » lorsque vient le temps de décrire les diverses cultures issues de l'immigration qui cohabitent au Québec. L'expression utilisée est plutôt celle de « cultures d'apports » ce qui laisse entendre que la valeur de ces cultures se mesure par rapport à ce qu'elles apportent à la société globale qui a défini la culture majoritaire comme son pôle de convergence. En ce sens, il semblerait qu'on ne valorise pas la diversité culturelle en soi comme le souhaiterait le modèle de l'interculturalisme mais que la valeur que l'on accorde à la diversité culturelle est instrumentale au sens où elle s'évalue à la lumière de ce que ces dernières contribuent au pôle vers lequel elles sont invitées à converger.

De plus, l'énoncé suggère une certaine prépondérance de la culture majoritaire, ce qui va à l'encontre du respect et de l'acceptation du pluralisme culturel et identitaire. Dans un passage des plus problématique à ce niveau, l'énoncé déclare qu'il « est souhaitable que tous développent graduellement un sentiment d'allégeance à la société québécoise qui transcende les appartenances héritées du passé²²⁸. » Le problème fondamental de ce passage se trouve dans la volonté affirmée de l'énoncé de « transcender » les identités et appartenances multiples des Québécois comme si on insinuait que l'appartenance au Québec était supérieure aux autres appartenances, d'autant plus que ces dernières sont passées. Qu'en est-il des Québécois qui s'attachent à des identités multiples sans nécessairement les hiérarchiser? Qu'en est-il de l'attachement à l'identité canadienne? En fait, ce passage est en parfaite contradiction avec l'appartenance d'un grand nombre de Québécois qui s'identifient majoritairement de façon multiple et plurielle²²⁹ à l'instar de d'autres citoyens de nations

²²⁷ Voir surtout les pages 93-95. Québec, Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration d'intégration*, Op. cit..

²²⁸ *Ibid.*, p. 19.

²²⁹ À ce sujet voir un récent sondage qui démontre que seulement 19% des Québécois se considèrent « uniquement Québécois » et seulement 6% « uniquement Canadien ». Léger Marketing, *Sondage Québécois Globe and Mail – Le Devoir*, publié le 27 avril 2005, p.7. Disponible en ligne : <http://www.legermarketing.com/documents/spclm/050427FR.pdf> Site Internet consulté le 5 décembre 2007.

minoritaires comme les Catalans et les Écossais. Il faut dire que Normand Cherry, alors ministre délégué aux communautés culturelles, avait donné le ton au document dans son mot d'ouverture en déclarant que « les Québécois des communautés culturelles sont d'abord et avant tout des Québécois tout court²³⁰. » Ce passage illustre certainement la volonté du Gouvernement du Québec d'affirmer l'égalité de tous les Québécois nonobstant leurs origines. En ce sens, il y a là un engagement clair de neutralité de l'État. Par contre, un véritable engagement à l'acceptation du pluralisme culturel ne devrait pas suggérer ou imposer une identité qui serait supérieure aux autres, qui viendrait transcender les autres. Comme nous le suggère le modèle de l'interculturalisme, il est de première importance de laisser les individus se définir eux-mêmes selon leurs propres termes et surtout d'accepter les identités multiples et le pluralisme identitaire.

Il ne faudrait pas condamner trop fortement l'énoncé de 1990 parce qu'il contient certains passages qui laissent présager une tentative de hiérarchisation des identités. Dans un texte publié en 1995, le philosophe politique canadien Joseph Carens argumentait que l'énoncé de 1990 représentait un exemple clair de la volonté du peuple québécois de s'affirmer comme une société nationale unifiée tout en ne reniant pas les principes de démocratie libérale et d'acceptation du pluralisme culturel²³¹. En ce sens, Carens semble indiquer que le Québec était sur la voie d'atteindre un excellent équilibre entre les pôles d'unité et de diversité au point où il déclare que le Québec peut servir de modèle pour les autres démocraties libérales du monde occidental²³². Par contre, nous voyons dans l'énoncé certaines failles qui devraient être corrigées, car comme le souligne Dimitrios Karmis, le modèle qui est mis de l'avant par l'énoncé de 1990 ressemble plus à du « nationalisme

²³⁰ Québec, Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration d'intégration*, Op. cit., p.III.

²³¹ Joseph H. Carens, « Immigration, Political Community, and the Transformation of Identity : Quebec's Immigration Politics in Critical Perspective », Dans Joseph H. Carens (sous la dir.), *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, Montréal-Kingston : McGill-Queen's University Press, 1995, pp.20-81.

²³² *Ibid.*, p.74.

²³³ Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », Op. cit., p.98-99 et 110.

d'intégration », c'est-à-dire à un pluralisme normatif qui mise sur le rôle intégrateur de la culture et de la langue de la majorité et qui tend à demeurer « prisonnier du paradigme moniste de la compétition et de la subordination entre les identités collectives », qu'à un modèle qui prend vraiment le pari de vivre le pluralisme²³³. En d'autres termes, l'énoncé de 1990, malgré toutes les qualités que nous lui avons reconnues plus haut, pense en profondeur l'unité et la cohésion de la communauté démocratique québécoise, mais ne s'engage pas aussi fortement à réfléchir à la diversité. Ainsi, nous croyons que, sans renier ses efforts à penser l'unité, il devrait faire une plus grande place à la diversité. Nous croyons que la balance pèse trop fort en faveur de l'unité aux dépens de la diversité.

4.3 PENSER LA CITOYENNETÉ EN TERMES D'UNITÉ : DE 1991 À 2003

L'énoncé de 1990 représente un document structurant pour la citoyenneté et les relations civiques et intercommunautaires au Québec, malgré les quelques failles qu'il contient. Aux cours des années qui ont suivi la publication de ce document, plusieurs changements s'opéreront pour tenter d'approfondir et de dépasser les prescriptions de 1990. Nous croyons que toutes ces tentatives représentent des échecs au sens où elles ne réussissent guère à s'établir comme étant structurantes et capables de rallier un large consensus au sein de la communauté politique. De plus, en termes normatifs, elles n'offraient rien qui permettent de dépasser les postulats de 1990, même que dans la plupart des cas, elles représentaient plutôt des reculs. Pour illustrer notre propos, nous avons décidé d'examiner trois des tentatives les plus importantes depuis 1990, c'est-à-dire le document de consultation du *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration* de 2000, le rapport de la *Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec* (aussi connue sous le nom de la Commission Larose) de 2001 et le document *Des valeurs partagées, des intérêts communs : pour assurer la pleine participation des Québécois des communautés culturelles au développement du Québec* du MRCI en 2004. Mais tout d'abord, il est essentiel de dire quelques mots sur la période 1990 à 2000 de la vie politique québécoise.

Dans un premier temps, comme nous y avons fait allusion, le Conseil des relations interculturelles mentionnait que l'exercice de 1990 se voulait, entre autres choses, être davantage une prise de position en faveur de l'immigration comme facteur important du développement du Québec plutôt qu'une véritable tentative d'élaborer les bases du vivre-ensemble démocratique : ce qu'il aura fait malgré tout et peut-être malgré lui de façon incomplète. L'accent mis sur l'impact de l'immigration comme un facteur contribuant au développement du Québec se consolidera fortement alors qu'en 1994 le *Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration* changera de nom pour adopter celui de *Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles* (MAIICC). L'immigration devenait donc de plus en plus un enjeu d'affaires internationales et de développement notamment en terme de démographie, de renouvellement de la main-d'œuvre, d'attraction d'immigrants qualifiés, de maintien du fait français et de l'équilibre linguistique, de prospérité économique et d'ouverture du Québec sur le monde²³⁴. Sous ce ministère, les questions de citoyenneté, d'appartenance, d'intégration et de relations civiques étaient plus ou moins évacuées au profit d'une vision très économique de l'immigration.

Un peu plus tard, en 1995, le Québec se lance dans un deuxième référendum sur l'avenir constitutionnel de la communauté politique. Le débat fait rage entre les souverainistes et les fédéralistes et se conclut sur une mince majorité en faveur de l'option fédérale canadienne (50.59%). Le soir même du dévoilement des résultats référendaires, le chef du parti au pouvoir au Québec (PQ) et le leader du mouvement souverainiste, Jacques Parizeau, y va d'un discours qui passera à l'histoire du Québec moderne. Comme le soulignera plus tard le philosophe Charles Taylor, Parizeau invoque le « nous » de façon très exclusive²³⁵. En effet, il y allait de ce bout de phrase des plus problématique pour un Premier

²³⁴ Voir Gladys L. Symons, « The State and Ethnic Diversity: Structural and Discursive Change in Quebec's Ministère d'Immigration », *Op. cit.*, p.34-37.

²³⁵ Charles Taylor, « Nation culturelle, nation politique », Dans Michel Venne (sous la dir.), *Penser la nation québécoise*, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2000, p.47.

Ministre du Québec : « Parlons de nous; nous avons voté « oui » à 60 %... ». Pour Taylor, ceci représentait le moment décisif de ce discours. Pour d'autres, le moment décisif de ce discours sera le passage où Parizeau blâme « l'argent et des votes ethniques » pour la défaite de l'option souverainiste.

Dans la foulée de ces événements, le PQ, qui se fera réélire en 1996 sous le leadership de Lucien Bouchard qui s'était révélé un puissant leader durant la campagne référendaire, procéda à une réorientation en profondeur concernant les questions de citoyenneté, d'intégration et de relations intercommunautaires au Québec. Il fallait absolument se distancer des propos tenus par Parizeau et construire un « nous » beaucoup plus inclusif et évidemment, pour les intérêts du PQ, continuer de tenter de rallier des Québécois des communautés culturelles à l'option souverainiste. Un premier geste significatif est posé en 1996 alors qu'on renomme le MAIICC le ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration (MRCI). Comme le souligne la sociologue Micheline Labelle, « avec la création de ce ministère, l'État québécois manifeste un nouveau discours et un nouveau regard sur ce que signifient la citoyenneté et la diversité dans une société moderne en mutation²³⁶. » En effet, ce changement de nom fait en sorte que la notion de communautés culturelles qui s'était imposée depuis maintenant plusieurs années est abandonnée. L'accent est alors mis sur ce qui unit les Québécois, sur le sentiment d'appartenance partagé et sur le fait que le peuple québécois est composé de citoyens égaux. Avec la création de ce ministère, Danielle Juteau souligne que le ton est donné pour la mise en place d'une « conception de l'égalité qui requiert le traitement égal, donc semblable, de citoyens dont on reconnaît par ailleurs qu'ils sont diversement différenciés (âge, origine)²³⁷. » Alors qu'en 1990 on avait exprimé des réticences face à l'utilisation du terme « Québécois des communautés culturelles » pour désigner certains membres de la communauté politique – on avait tout de même décidé de l'employer pour identifier des problèmes spécifiques de participation à la

²³⁶ Micheline Labelle, « La politique de la citoyenneté et de l'interculturalisme au Québec », Dans Hélène Greven-Borde et Jean Tournon (sous la dir.), *Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme*. Montréal : L'Harmattan, 2000, p.279.

²³⁷ Danielle Juteau, *Les ambiguïtés de la citoyenneté au Québec*, Grandes Conférences Desjardins, Montréal : Programme d'études sur le Québec, 2000, p.13.

²³⁸ *Ibid.*, p.15.

communauté politique québécoise pour certains groupes d'individus sur la base de l'ethnicité et pour rendre compte de l'attachement de certains à leur culture d'origine : en 1996, on abandonne cette notion en faveur d'une conception universalisante de la citoyenneté. Essentiellement, l'objectif derrière ce changement était de faire en sorte que tous les Québécois, peu importe leur origine, se sentent reconnus comme des Québécois à part entière et qu'ils soient nommés ainsi par leurs concitoyens. Ainsi, on assiste à la mise en place d'une conception de la citoyenneté et des rapports civiques qui conçoit le *demos* comme « un peuple de citoyens égaux et non de personnes aux appartenances différenciées²³⁸ » comme nous le fait remarquer Juteau. Bien que le Conseil des relations interculturelles ne s'opposera pas formellement à l'abandon de la notion de « communautés culturelles », celui-ci émettra une mise en garde :

Cette insistance récente mise sur la citoyenneté invite donc à situer les relations interculturelles sur le terrain des références civiques communes. Le Conseil souhaite que cette évolution majeure ne fasse pas oublier pour autant l'importance des enjeux spécifiques à l'immigration et à la diversité ethnoculturelle, ni les besoins particuliers de certaines minorités²³⁹.

Tant le philosophe politique Dimitrios Karmis que la sociologue Danielle Juteau mentionnent que durant cette période de la vie politique québécoise, l'accent est mis très fortement sur le besoin de cohésion, de création d'un attachement et d'une loyauté forte envers le Québec et sur le besoin de favoriser une identité Québécoise universelle qui viendrait transcender les identités spécifiques²⁴⁰. Bref, au lieu d'emprunter la voie du pluralisme ou de l'interculturalisme, le Gouvernement du Québec a plutôt décidé de s'engager en profondeur dans la direction vers laquelle certains éléments de l'énoncé de 1990 pointaient, c'est-à-dire la voie du nationalisme d'intégration. Il est donc moins question des vertus de la reconnaissance, de la diversité et de la complexité des identités et, comme le souligne Karmis, il n'est que très rarement fait mention du Canada et du fait que le Québec est une société fédérée²⁴¹.

²³⁹ *Ibid.*, p.15.

²⁴⁰ Danielle Juteau, *Ibid.*, p.16. Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », *Op. cit.*, p.110.

²⁴¹ Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », *Op. cit.*, p.110.

C'est d'ailleurs à cette époque que les derniers COFI seront abolis, parachutant ainsi les immigrants dans les cégeps et universités francophones afin qu'ils puissent vraiment vivre des expériences en milieu proprement francophone. Les COFI avaient alors été décrits comme des centres exclusivement pour les immigrants où les contacts avec la société québécoise dans son ensemble n'avaient pas lieu. L'objectif était alors de faire en sorte de sortir les immigrants de ces « ghettos ethniques » et les intégrer aux institutions francophones. Cette réforme indiquait la volonté du Gouvernement du Québec d'intégrer rapidement les immigrants aux réseaux francophones pour qu'ils y développent un attachement et une loyauté forte envers la société québécoise plutôt que de les regrouper exclusivement entre eux dans les COFI.

4.3.1 Forum national sur la citoyenneté et l'intégration

C'est dans cette mouvance que s'inscrira le document du Gouvernement du Québec qui allait lancer le Forum national sur la citoyenneté et l'intégration qui s'est tenu à l'automne 2000. Le document identifiait trois objectifs pour le forum :

- présenter et faire connaître les orientations en matière de citoyenneté québécoise et d'intégration;
- définir les moyens d'action les plus susceptibles de faire comprendre et apprécier la citoyenneté québécoise ainsi qu'accroître la participation civique;
- associer les partenaires gouvernementaux, socio-économiques, culturels et régionaux, ainsi que les milieux communautaires et les nations autochtones à la définition de ces moyens d'actions²⁴².

Pour ce faire, le gouvernement lança la discussion en divisant le document d'orientation en deux grandes parties. La première partie qui s'intitule, *La citoyenneté québécoise et l'intégration : les défis, les enjeux et les principes*, se divise en trois chapitres. Le premier traite des transformations et mutations que vit le Québec moderne. Le deuxième concerne les conflits de légitimité et de loyauté des modèles d'intégration dans le contexte fédéral

canadien. Finalement, le troisième chapitre élabore les paramètres du contrat civique québécois. Dans la deuxième partie du document, qui s'intitule *Les pistes d'action. Pour une citoyenneté pleine et entière : les orientations et les moyens d'actions*, on y développe trois grandes orientations qui sont au cœur de l'action québécoise en matière de citoyenneté.

Pour notre recherche, c'est surtout la première partie qui nous intéresse puisque c'est dans celle-ci que le discours étatique et les grands principes de la citoyenneté au Québec sont élaborés. Ainsi, dès les premières lignes de cette partie, les auteurs du document prennent bien soin de justifier la pertinence de la tenue d'un tel forum en invoquant des changements tels « l'accélération de l'urbanisation, la montée du cosmopolitisme, l'intensification des échanges de toutes natures et les relations avec les nations autochtones » ainsi que « l'accélération des changements technologiques, les brassages de population, la plus grande mobilité des personnes et des capitaux dans une économie mondialisée », qui font en sorte que le Québec doit réfléchir et repenser sa citoyenneté et son modèle d'intégration²⁴³. De plus, le document mentionne la condition particulière de minoritaire du Québec dans le Canada et sur le continent qui fait en sorte que « le peuple québécois doit vivre avec l'éternel défi de configurer ses institutions de manière à concilier les contraintes de son poids démographique avec la nécessité de se donner des conditions qui permettront au seul État français d'Amérique du Nord de continuer de servir l'expression d'un projet de civilisation original²⁴⁴.»

Après avoir établi ses présupposés de base, le document s'engage rapidement sur le ton de la nécessité d'une citoyenneté québécoise qui viendrait renforcer les repères identitaires communs et la cohésion de la société québécoise. En effet, le document met fortement l'accent sur les termes de l'unité, de la cohésion et du partage de repères et de buts communs. Par exemple, il souligne que « par-delà les différences et malgré les divergences,

²⁴² Québec, Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration, *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration*, Québec : Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration, 2000, p.5.

²⁴³ Québec, Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration, *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration*, *Op. cit.*, p.8-10.

²⁴⁴ *Ibid.*, p.8.

chaque participant est convié à un exercice exigeant : prendre la mesure de ce qui unit et réaffirmer l'importance de ce qui doit être placé au cœur de notre *vouloir vivre-ensemble*²⁴⁵».

De plus, le passage qui suit réfère à plusieurs mots clés qui laissent entendre une forte exigence de penser la citoyenneté en des termes unificateurs :

C'est parce qu'elles se reconnaissent des raisons civiques de vivre-ensemble que les diverses composantes d'une société partagent et soutiennent les institutions communes. La culture occupe une place centrale dans ce « vouloir vivre-ensemble ». Sans elle, il n'y a pas de projet démocratique viable, car la participation aux institutions et l'exercice des droits ne prennent leur sens que sur un fond de valeurs partagées et sur la commune volonté de les perpétuer. La citoyenneté n'est jamais une abstraction pure. Elle s'inscrit dans un milieu, dans une histoire, dans une culture qui lui donnent son sens et ses impulsions premières. Et elle s'exerce dans l'acceptation et le respect de règles communes de délibération publique, des règles qui traduisent autant qu'elles assurent le respect des valeurs partagées²⁴⁶.

On y parle de « culture », de « valeurs partagées », de « commune volonté », « d'une histoire », et de « règles communes ». Par contre, le document fait peu de place aux contre-récits identitaires, aux visions alternatives de l'histoire, à la contestation et aux identités multiples. Les seuls courts passages qui peuvent laisser sous-entendre une ouverture à la dissension et à l'indétermination sur le patrimoine et l'héritage sont rapidement ramenés sur le terrain de l'unité citoyenne. Les deux passages suivants laissent présager une certaine réflexion sur le pluralisme :

C'est parce qu'elle s'inscrit dans un milieu vivant, dynamique, que la participation des citoyens à la vie collective évolue elle-même, qu'elle change de forme, et même de sens, selon les époques. Les changements qui affectent la population, sa composition, ses origines, son économie, marquent d'autant de façons la réflexion sur le sujet²⁴⁷.

Constitué des apports de toutes les couches sociales et de toutes les composantes de la société, ce patrimoine est le produit des contributions des générations successives, nées sur le territoire ou s'y installant. Il a été et continue d'être, pour ainsi dire par définition, une synthèse toujours en mouvement. À chaque époque, il s'est enrichi du résultat des luttes et des débats tout aussi bien que de l'influence et du rayonnement des diverses réalités culturelles qui se sont tantôt affrontées, tantôt conciliées. Ce

²⁴⁵ *Ibid.*, p.5.

²⁴⁶ *Ibid.*, p.9.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.9.

patrimoine est vivant, il constitue un héritage à faire évoluer et à transformer pour le transmettre, enrichi, aux générations à venir²⁴⁸.

Ces passages ne sont par contre jamais approfondis. La très grande majorité du document consiste plutôt à explorer des pistes pour favoriser l'émergence d'une loyauté exclusive envers l'identité et la citoyenneté québécoise. C'est notamment le cas du deuxième chapitre qui fait référence au fédéralisme canadien. Les termes utilisés renvoient à des conflits de légitimité et de loyauté entre les modèles d'intégration québécois et canadien :

[...] le dédoublement des cadres de légitimité, parce que porteur de confusion et de conflits de loyauté, risque de rendre plus ardue la participation des citoyens à la vie publique. Parce que les sphères de citoyenneté québécoise et canadienne ne sont pas clairement démarquées, deux processus identitaires entrent en conflit, posant du même coup l'opposition des cadres de référence et d'interprétation. [...] la transmission du patrimoine civique est perturbée par la concurrence des cadres de légitimité. Un conflit de légitimité et une concurrence des repères identitaires pèsent sur l'acquisition et l'exercice de la citoyenneté de tout Québécois, issu ou non de l'immigration. Mais l'urgence d'une clarification s'impose plus immédiatement et plus directement lorsqu'il s'agit de présenter à des immigrants les conditions et cadres de référence de base qui vont constituer leurs principaux points d'appui pour réussir à s'établir avec succès dans la société qui les accueille²⁴⁹.

Finalement, en guise de conclusion de la première partie, le troisième chapitre propose les paramètres du contrat civique qui est au cœur de la citoyenneté québécoise. D'entrée de jeu, le document endosse pleinement la décision de 1996 de changer le nom du ministère pour laisser de côté la notion de « communautés culturelles ». Selon le document, cette action fait en sorte de délaissier « l'approche de catégorisation des citoyens en fonction de leurs origines ethniques ou de leurs parcours migratoires » et permet d'établir des rapports entre l'État et les individus non plus en fonction de leurs origines, mais plutôt en fonction du statut de citoyen²⁵⁰. Cette perspective semble se rapprocher de la mouvance républicaine et de la position de neutralité bienveillante du libéralisme politique. S'ensuit une liste des paramètres du contrat civique québécois. Les sept éléments de cette liste sont les suivants :

1. Les valeurs et les principes de la démocratie
2. Le respect des lois légitimement adoptées
3. Le français comme langue publique commune

²⁴⁸ *Ibid.*, p.14.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.17.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.20.

4. La situation particulière de la communauté anglo-qubécoise
5. La reconnaissance des nations autochtones
6. La participation à la vie politique
7. La participation à la vie sociale et culturelle²⁵¹

Ces sept paramètres sont en continuité avec le contrat moral et la culture publique commune de l'énoncé de 1990. Par contre, outre la mention de la communauté anglo-qubécoise et des nations autochtones qui se veut une reconnaissance des situations particulières de minorités nationales, ce qui représente sans l'ombre d'un doute une base intéressante, aucun des paramètres ne concerne directement le pluralisme culturel qui résulte de l'immigration.

Pour ce qui est de la deuxième partie, le document expose des programmes déjà existants et des pistes de solution à envisager pour favoriser « l'adhésion la plus large possible à la citoyenneté qubécoise et en assurer la vitalité » et de « mettre en place les conditions nécessaires à l'exercice d'une citoyenneté active par chaque Qubécoise, par chaque Qubécois²⁵². » En ce sens, le document établit trois grandes orientations pour animer la réflexion :

- promouvoir la solidarité dans l'espace civique qubécois et partager le patrimoine civique commun;
- favoriser l'exercice de la citoyenneté et soutenir la participation civique;
- soutenir l'intégration et l'inclusion de l'ensemble des citoyennes et des citoyens dans la société qubécoise²⁵³.

Le document invite ensuite l'ensemble de la société qubécoise à participer au Forum pour discuter et débattre de ces orientations et du devenir collectif de la citoyenneté qubécoise. Ainsi, il convie les citoyens du Québec à participer à une véritable délibération citoyenne sur les termes abordés dans le document de consultation que nous venons de décrire brièvement.

L'exercice auquel le Gouvernement du Québec voulait convier les citoyens du Québec n'est pas sans intérêt. À une époque où le taux de participation lors des élections sont plus bas que ce qu'on l'on souhaiterait, où les représentants sont accusés d'être de moins en

²⁵¹ *Ibid.*, p.21-24.

²⁵² *Ibid.*, p.27.

²⁵³ *Ibid.*, p.27.

moins accessibles pour les citoyens, où plusieurs commentateurs dénoncent l'individualisme de l'Homme moderne, un tel exercice de participation et de délibération politique sur les questions de citoyenneté, du rôle du citoyen dans la société, des droits et responsabilités qui découlent de la citoyenneté et du modèle d'intégration des nouveaux arrivants (qui se font de plus en plus nombreux), ne pouvait être que bienvenu. Les auteurs du document en étaient bien conscients lorsqu'ils déclarent :

Quand le sens de la démocratie s'obscurcit, quand la participation civique s'affaiblit parce que les citoyens se sentent impuissants ou indifférents, les droits et libertés sont mis en péril. Et il en va de même pour la démocratie. Les gouvernements ne peuvent assumer leur rôle en toute légitimité si les citoyens se sentent impuissants à infléchir le cours des choses...²⁵⁴

Bref, l'initiative était prometteuse, mais, malheureusement, ce fut un rendez-vous manqué en grande partie à cause du document d'orientation lui-même, qui ne laissait présager rien de très inspirant et de très structurant avant même la tenue du forum.

En effet, ce document sera critiqué de toute part. Dans un premier temps, une des critiques les plus importantes concernait la vision consensuelle de la citoyenneté qu'il proposait. Comme le souligna l'éditorialiste Michel Venne, « le document fait de la citoyenneté un instrument de cohésion sociale (voire de contrôle) plutôt qu'un outil de liberté²⁵⁵. » En effet, comme nous y avons fait allusion dans notre analyse du document, le nombre de passages sur l'unité et la cohésion est disproportionné par rapport à ceux sur le pluralisme. Toujours selon Venne, le document appelle à une forme d'unanimité où « le droit de la majorité de prendre des décisions » est érigé en principe. Le document ne laisserait donc pas assez de place aux conflits, aux désaccords, aux dissensions, aux contestations possibles, bref à des éléments qui font partie intégrante de la pratique de la citoyenneté. Car la citoyenneté n'est pas seulement un statut de bénéficiaire de l'État, c'est aussi la possibilité de participer et de contester le pouvoir ainsi que l'opportunité de se dévoiler et de se faire reconnaître au sein de la communauté politique. D'ailleurs, il est pour le moins déroutant de constater que la citoyenneté est définie, dans ce document, en termes d'héritage et de

²⁵⁴ *Ibid.*, p.10.

²⁵⁵ Michel Venne, « Citoyen ou loyal sujet? », *Le Devoir*, vendredi, 22 septembre 2000, p.A8.

patrimoine qui viendrait transcender les appartenances politiques, ethniques ou idéologiques diverses. Comment est-il possible de contester l'ordre établi si ce dernier se revendique comme étant l'héritier du patrimoine collectif? Il n'est plus question ici de justice et de justification morale, il est question du parcours historique de la majorité de la population. Dans ce contexte, il ne serait pas étonnant d'entendre des contestataires se faire rebuter sous prétexte que c'est le patrimoine et l'héritage collectif qui l'exigent. Est-ce souhaitable pour une société démocratique qui se veut ouverte au pluralisme?

La deuxième importante critique du document est en lien direct avec ce que nous venons de soulever en ce sens où elle a trait à la dénonciation de l'exigence du document qui demande une loyauté exclusive des citoyens du Québec envers l'État national du Québec. Ainsi, non seulement il faudrait être des citoyens dociles face aux décisions de la majorité, adhérer à l'héritage et au patrimoine commun, mais de plus, placer notre appartenance au Québec au-dessus de toutes les appartenances qui composent l'identité des individus. Encore une fois, Venne souligne ce problème, mais c'est Danielle Juteau qui formule le plus fortement cette critique. Selon elle :

Le chapitre 2 sur les modèles d'intégration, fait grand état de distorsions importantes, de conflits de légitimité, de concurrence des modèles, de la difficulté de se référer à des repères univoques, de la perturbation de la transmission du patrimoine civique par le dédoublement des cadres de légitimité, de conflits de loyauté, etc. (p.19). On ne pourrait être plus éloigné des identités multiples et négociées, de l'hybridité et de la transculturalité, de la perméabilité des appartenances, soit des conceptions contemporaines de l'identité dans le contexte de la globalisation²⁵⁶.

Plutôt que de conceptualiser une citoyenneté qui inclurait les termes de relations intercommunautaires, d'interaction entre les communautés culturelles, de communication interculturelle, de multiplicité des identités et d'identités plurielles, le Gouvernement du Québec préféra placer l'appartenance envers le Québec au-dessus de toutes les autres appartenances et alloua la majeure partie de ses énergies à penser la cohésion sociale et l'unité nécessaire à l'atteinte d'une identité québécoise qui transcenderait les autres.

²⁵⁶ Danielle Juteau, *Les ambiguïtés de la citoyenneté au Québec*, Op. cit., p.18.

Finalement, le document fut fortement accusé de politisation (dans le sens partisan du terme). Pour plusieurs observateurs, ce document proposait en fait la souveraineté sous couvert de citoyenneté²⁵⁷. Selon le philosophe Jocelyn Maclure, le Forum de 2000 fut un échec en partie parce qu'il n'a été qu'une « façon détournée de faire la critique de l'ordre constitutionnel canadien et de refaire la démonstration de la pertinence et de la validité du projet souverainiste²⁵⁸. » Pour bien des Québécois fédéralistes, et ils sont nombreux, cette stratégie fait en sorte de délégitimer l'exercice de débattre d'une citoyenneté québécoise. Pour bien débattre de citoyenneté, avec tous les citoyens du Québec, il ne faut pas favoriser certaines visées politiques avant même d'amorcer la délibération. Le processus se doit d'être ouvert et doit porter attention à ce que tous les secteurs de la société ont à revendiquer, contribuer et à contester. Bien évidemment, il ne s'agit pas non plus d'arriver avec une « page blanche » et d'inventer le régime de citoyenneté à partir de l'exercice auquel nous aurons convié les citoyens et auquel certains d'entre eux auront participé. Bien entendu que la citoyenneté québécoise a déjà un fort contenu qui est le produit **d'un héritage et d'un patrimoine** mais il est aussi le produit de luttes politiques démocratiques, de combats pour la justice sociale et pour l'égalité, etc. Il n'en demeure pas moins qu'en fermant certaines options tout en en privilégiant d'autres, le document peut laisser entendre qu'on délégitime l'exercice et qu'on se coupe des raisons pour lesquelles nous organisons ce type de consultations publiques, c'est-à-dire de débattre des grandes orientations de la société et du vivre-ensemble démocratique d'une communauté politique, de permettre aux citoyens de s'exprimer, de se dévoiler et d'échanger en utilisant leurs propres termes.

Ainsi, l'idée de mettre sur pied un forum national sur la citoyenneté et l'intégration se voulait une initiative prometteuse. Par contre, le document d'orientation publié par le Gouvernement du Québec posait problème à plusieurs niveaux et le Forum en tant que tel fut considéré globalement comme un rendez-vous manqué et un échec. Bref, il n'aura

²⁵⁷ Voir Michel Venne, « Citoyen ou loyal sujet? », *Op. cit.*. Danielle Juteau, *Les ambiguïtés de la citoyenneté au Québec*, *Op. cit.*, p.21. Alain-G. Gagnon, « Plaidoyer pour une commission nationale sur la citoyenneté québécoise », *Le Devoir* (Montréal), vendredi, 15 juin 2001, p.A9.

²⁵⁸ Jocelyn Maclure, « Commission nationale sur la citoyenneté : Pour une politique des relations civiques », *Le Devoir* (Montréal), Idées, mercredi, 8 août 2001, p.A7.

certainement pas réussi à aller plus loin que l'énoncé de 1990 et à véritablement emprunter la voie proposée par le modèle de l'interculturalisme. Il aura plutôt continué dans la lignée du nationalisme d'intégration en déviant même, comme le souligne Karmis, vers des relents de jacobinisme²⁵⁹.

4.3.2 *Le Rapport de la Commission Larose*

Malgré l'échec du Forum national sur la citoyenneté et l'intégration de l'automne 2000, l'idée de formaliser une citoyenneté québécoise à travers la consultation et la participation de toutes les couches de la société québécoise ne fut pas pour autant abandonnée. Il est important ici de rappeler que la fin des années 1990 et le début du nouveau millénaire étaient marqués par d'intenses débats sur l'homogénéisation des cultures et l'effritement de la souveraineté westphalienne sous les pressions exercées par la mondialisation des marchés, l'accélération de la mobilité des biens, des capitaux et des personnes et par la gouvernance supranationale. Au Québec, l'éveil à ces nouvelles problématiques et les défis qu'elles comportent se fera surtout grâce à la tenue du Sommet des Amériques (ZLEA), au printemps 2001, dans la ville de Québec. Dans ce contexte, plusieurs intellectuels du Québec soulignèrent l'importance de renforcer la cohésion sociale et l'appartenance à la société québécoise puisque cette dernière, en tant que petite nation francophone en Amérique du Nord, était perçue comme étant plus vulnérable aux effets de la mondialisation du fait de son faible poids politique, économique et culturel dans le monde. Selon plusieurs observateurs, avec le géant politique, économique et culturel américain à sa frontière sud et son poids démographique en baisse dans l'ensemble fédéral canadien, le Québec doit s'affirmer et prendre des actions concrètes pour ne pas être englobé, malgré lui, dans l'univers anglo-saxon qui l'entoure. C'est dans ce contexte que le politologue Alain-G. Gagnon proposa en 2001 de tenir une commission nationale sur la citoyenneté québécoise qui se voudrait un exercice non-politisé (contrairement au Forum de 2000), en continuité avec les

²⁵⁹ Dimitrios Karmis, *Op. cit.*, p.111

principes du contrat moral de 1990, et surtout sensible au pluralisme identitaire qui caractérise et qui continuera de caractériser le Québec²⁶⁰.

C'est aussi dans ce contexte que le Gouvernement du Québec mit sur pied la Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, mieux connue sous le nom de Commission Larose. La Commission Larose, créée en 2000, déposa son rapport final le 17 août 2001, quelques mois avant l'année du 25^e anniversaire de la Charte de la langue française (Loi 101). Après 25 ans de Loi 101 et dans le contexte de la mondialisation que nous venons d'évoquer, le moment était opportun pour s'interroger sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec. Le Gouvernement donna le mandat à la Commission « d'identifier et d'analyser les principaux facteurs qui influencent la situation et l'avenir de la langue française au Québec, de dégager les perspectives et les priorités d'action pertinentes, de procéder à l'examen des articles de la Charte de la langue française mis en cause et, enfin, de présenter des recommandations visant à assurer l'usage, le rayonnement et la qualité de la langue française au Québec²⁶¹. » Pour assumer ce mandat, la Commission a tenu des audiences dans toutes les régions du Québec, des audiences nationales, des journées thématiques et un colloque international portant sur l'avenir du français au Québec. Enfin, les principaux acteurs socio-économiques auront eu l'occasion de réagir aux orientations proposées par la Commission lors d'un forum national avant la rédaction du rapport final.²⁶² Ainsi, encore une fois, les Québécois ont été directement interpellés pour débattre et délibérer sur un enjeu crucial pour la société québécoise, c'est-à-dire la situation et l'avenir de la langue publique commune.

La raison pour laquelle nous croyons important d'invoquer cette Commission dans le cadre d'une étude sur la citoyenneté en contexte de pluralisme culturel est que cette dernière ne se contenta pas de rester cantonnée dans un traitement exclusivement limité à la langue.

²⁶⁰ Voir Alain-G. Gagnon, « Plaidoyer pour une commission nationale sur le citoyenneté québécoise », *Op. cit.*

²⁶¹ Québec, Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, *Le Français, une langue pour tout le monde*, Québec, Bibliothèque Nationale du Québec, 2001, p.i.

²⁶² *Ibid.*, p.i

Dans le cas québécois, la langue est un marqueur identitaire important et un objet de haute lutte compte tenu de la situation du français au Canada et dans le reste de l'Amérique du Nord. Historiquement, les luttes et les actions entourant la question linguistique au Québec concernaient surtout l'atteinte de l'égalité politique, socio-économique et culturelle pour la majorité des citoyens du Québec²⁶³. En 2000-2001, le groupe culturel majoritaire avait plus ou moins comblé le retard, en partie grâce à la Loi 101 et aux politiques de recrutement de l'immigration. Les nouveaux arrivants et leurs enfants s'intégraient de plus en plus à la communauté francophone. Ainsi, les questionnements et les actions entourant la langue française concernaient maintenant l'établissement d'un espace public francophone inclusif, un thème abordé dans les énoncés de 1981 et 1990, plutôt qu'une lutte pour l'égalité portée par la majorité francophone. D'ailleurs, dès le début du rapport de la Commission, les auteurs signalent ce point lorsqu'ils déclarent : « S'il est un consensus fondamental que la Commission a constaté au cours de sa tournée et de ses audiences, c'est une volonté très nette de faire exister sur cette terre québécoise d'Amérique une nation de langue française, accueillante et ouverte²⁶⁴. »

Selon le rapport de la Commission, langue et citoyenneté sont étroitement liées. Tout comme les énoncés de politiques qui l'ont précédé, le rapport développe une vision de la langue française comme étant la langue publique commune du Québec. En ce sens, la langue devient une condition de la participation démocratique à la communauté politique et un instrument d'atteinte de l'égalité. Les passages suivants illustrent bien la vision de la langue française adoptée par les auteurs du rapport :

La Commission considère que l'apprentissage du français, langue officielle et commune, est une condition d'exercice de la citoyenneté, d'accès et de participation à la culture commune. En ce sens, elle est un droit fondamental qui permet d'assurer l'égalité des chances entre tous les citoyens²⁶⁵.

La langue française est en effet maintenant considérée comme un bien public que partage l'ensemble des Québécoises et des Québécois ; elle constitue de plus une

²⁶³ Se référer à la discussion et aux statistiques concernant la situation des Québécois d'origine canadienne-française dans les années 1960 et 1970 des pages 84-85.

²⁶⁴ Québec, Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, *Le Français, une langue pour tout le monde*, Op. cit., p.2.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.31.

caractéristique fondamentale de leur patrimoine culturel et linguistique. Or, en faisant du français la langue officielle et commune du Québec, sa maîtrise devient également une condition d'exercice de la citoyenneté, c'est-à-dire qu'elle représente le moyen d'accéder à la culture commune de la société québécoise et de participer à son épanouissement²⁶⁶.

Selon le rapport, en cette ère de mondialisation, il devient très important de réfléchir sur la citoyenneté québécoise qui serait porteuse de cohésion sociale et d'actions collectives. Cette citoyenneté, qui passe par la langue française, en est une « d'appartenance à un patrimoine vivant, de construction fondée sur le partage de références politiques, culturelles et identitaires communes²⁶⁷. » Elle est aussi de nature civique et inclusive, notamment parce qu'elle se fonde sur une politique linguistique qui fait de la langue un facteur d'intégration et de participation politique. Le rapport considère donc qu'il existe au Québec une véritable citoyenneté qui s'exprime à travers la langue et un « ensemble d'institutions et de valeurs démocratiques et patrimoniales communes²⁶⁸. » Toujours selon le rapport, la citoyenneté québécoise « reconnaît les apports historiques et culturels de toutes ses composantes comme partie intégrante de l'identité québécoise. Cette approche colle parfaitement à la réalité québécoise. Elle affirme la place prépondérante du français tout en reconnaissant les institutions de la communauté québécoise de langue anglaise et celles des Premières nations²⁶⁹. » Le rapport plaide également en faveur d'une distanciation par rapport au modèle multiculturel qui favoriserait le cloisonnement des groupes. Il considère important de poursuivre dans la voie de l'interculturalité qui vise la coopération entre les différents groupes à travers le « potentiel rassembleur d'une culture commune, fruit de la créativité de chacun de ses membres²⁷⁰. » Pour ce qui est de la langue, on stipule qu'elle est la propriété et l'héritage de tous les Québécois. Dans le passage de l'identité ethnique à l'identité civique québécoise, la langue française est passée de la langue de la nation québécoise à la langue de la citoyenneté québécoise²⁷¹. Puisqu'elle est la langue de la citoyenneté, elle devient la

²⁶⁶ *Ibid.*, p.24.

²⁶⁷ *Ibid.*, p.12.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.12.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.12.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.14.

²⁷¹ *Ibid.*, p.4-5.

propriété de tous; tous les Québécois devraient la promouvoir et la défendre dans les contextes hostile canadien et de la mondialisation.

Le rapport ne se contente pas d'exprimer l'existence d'une véritable citoyenneté québécoise, il recommande d'officialiser et de formaliser cette citoyenneté. En effet, la recommandation 2 du premier chapitre se lit comme suit :

- Que soit officiellement et formellement instituée une citoyenneté québécoise pour traduire l'attachement des Québécoises et des Québécois à l'ensemble des institutions et des valeurs patrimoniales et démocratiques qu'ils ont en commun²⁷².

L'idée d'officialiser et de formaliser une citoyenneté québécoise est tout à fait novatrice. C'est une proposition qui circulait depuis quelques années dans les milieux intellectuels et gouvernementaux québécois mais, à notre connaissance, c'est la première fois qu'elle se voyait formulée dans un document officiel du Gouvernement du Québec, d'autant plus que très peu de nations non-souveraines (au sens de la reconnaissance et du droit international) se sont dotées d'une citoyenneté interne officielle²⁷³. Mais avant d'aborder la question de l'officialisation d'une citoyenneté québécoise, prenons les paragraphes qui suivent pour examiner quelques problèmes de la Commission et quelques critiques qui furent formulées à l'endroit du rapport.

Dans un premier temps, tout comme les autres documents gouvernementaux que nous avons explorés, celui-ci favorise le pôle de l'unité. La réflexion sur le pluralisme culturel y est très peu développée. Encore une fois, bien qu'il y ait quelques signes d'ouverture à la pluralité, notamment une discussion de la minorité anglo-québécoise et des nations amérindiennes et inuit et un plaidoyer en faveur de l'interculturalité (la coopération et l'interaction entre les divers groupes culturels et linguistiques qui composent le Québec), les passages les plus importants et la majorité des mots-clés utilisés pour faire référence à la

²⁷² *Ibid.*, p.21.

²⁷³ Il semblerait qu'il existe des cas de citoyenneté interne dans seulement quatre pays : France, Finlande, Suisse et même au Canada. À ce sujet voir : Jean-François Lisée, « Citoyenneté interne – Les exemples scandinave, français, suisse et...canadien », *Le Devoir* (Montréal), Idée, mardi, 23 octobre 2007, p.A9.

citoyenneté québécoise sont en lien avec une réflexion sur la cohésion sociale et l'unité. Le document ne se cache d'ailleurs pas pour dire que l'impulsion d'une citoyenneté québécoise provient d'un besoin de faire l'unité au sein de cette société (« La citoyenneté québécoise, née d'un besoin de cohésion sociale, [...] »²⁷⁴). De plus, l'expression « culture commune » est utilisée à plus d'un endroit pour parler de ce qui doit être construit au Québec, de ce qui constitue la base de la citoyenneté québécoise et ce à quoi les Québécois doivent se référer. Il est pour le moins intrigant de constater que le vocable « publique », habituellement utilisé entre « culture » et « commune » pour souligner la distinction importante entre le public et le privé, fut laissé de côté à plusieurs reprises dans ce rapport. Est-ce dire qu'il est exigé des Québécois d'adhérer et d'adopter **une** culture qui serait du même coup commune à tous?

Deuxièmement, comme il en a été mentionné plus haut, le rapport associe étroitement langue française et citoyenneté. Le politologue Alain-G. Gagnon, celui-là même qui avait lancé l'idée d'une commission nationale sur la citoyenneté au Québec, souligna que cette association étroite entre langue française et citoyenneté québécoise est problématique car elle rend impossible l'élaboration de « politiques d'inclusion sociale pour les autochtones, pour les anglophones et pour les allophones »²⁷⁵. En effet, l'insistance du rapport sur l'exigence pour tous les citoyens du Québec de défendre et de promouvoir la langue française semble quelque peu exagérée compte tenu du fait que plusieurs habitants du territoire québécois sont porteurs d'une multitude de langues historiques qui cohabitent au Québec depuis des décennies voire même des siècles. Qu'en est-il de la place de ces langues dans la citoyenneté québécoise? Le rapport est extrêmement discret à ce sujet. Toujours selon Gagnon, on sent dans le texte qu'au fond la citoyenneté qui est proposée se rapproche d'une citoyenneté française. Selon lui, c'est une citoyenneté à travers la langue plutôt « qu'une citoyenneté à travers l'espace »²⁷⁶. En ce sens, la conception de la citoyenneté québécoise qui est prônée dans le rapport a le potentiel d'être porteuse d'exclusion dans le contexte multinational et

²⁷⁴ *Ibid.*, p.12.

²⁷⁵ Entrevue accordée au quotidien *La Presse*. Rima Elkouri, « Citoyenneté québécoise : Un projet rassembleur ou porteur d'exclusion », *La Presse*, (Montréal), samedi, 25 août 2001, p.B1.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ Voir Jean Auclair, « Dépolitiser la question de la langue. Le point de vue de l'ASULF sur le rapport Larose », *L'Action nationale*, vol. 91, no 10 (déc. 2001), p.9.

multiculturel québécois car il va au-delà d'une présentation du français comme étant la langue publique commune : il en fait la langue de la citoyenneté que tous doivent protéger et promouvoir, la langue de la « culture commune ».

Finalement, et ceci a trait plus à la Commission elle-même et à ses répercussions, la Commission Larose n'aura pas su rallier un large consensus. Le parti de l'opposition au Québec, le Parti Libéral du Québec, a refusé de comparaître devant elle parce qu'ils y a vu une affaire du parti souverainiste au pouvoir (PQ)²⁷⁷. Bien entendu, la Commission elle-même était sans doute impuissante devant ce refus de participation mais il n'en demeure pas moins que ceci a fait en sorte de grandement diminuer l'impact de la Commission sur la vie politique québécoise. Il est alors impossible de voir dans cette Commission et son rapport une action structurante sur les questions de vivre-ensemble démocratique et d'intégration citoyenne. Dans un deuxième temps, l'idée maîtresse du rapport de la Commission qui était d'officialiser et de formaliser la citoyenneté n'eut qu'une suite très brève. Immédiatement après le dépôt du rapport final, le ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, Joseph Facal, créa un groupe de travail pour étudier cette possibilité. À notre connaissance, rien de concret n'est ressorti de la mise sur pied de ce groupe de travail et encore moins la formalisation et l'officialisation d'une citoyenneté québécoise. D'ailleurs, tout récemment (en 2007), la chef du Parti Québécois, Pauline Marois, proposa de créer une citoyenneté québécoise. Une idée que Jean-François Lisée tente de répandre dans les médias, lui qui s'était prononcé en faveur de ce projet dans un article du quotidien *La Presse* de 2001²⁷⁸, peu de temps après la proposition de Gagnon de créer une Commission nationale sur la question. Ainsi, on observe que l'idée d'une citoyenneté québécoise est encore dans l'air du temps, surtout depuis que les débats sur les « accommodements raisonnables » ont pris d'assaut la place publique au Québec. Mais il faut croire que la Commission Larose n'aura pas laissé de traces marquantes puisque personne dans les débats publics n'invoque ses travaux ou son rapport final dans les discussions qui ont cours. Plutôt, la plupart des intervenants qui se réfèrent aux documents gouvernementaux pour situer leurs propos dans

²⁷⁸ Jean-François Lisée, « Citoyenneté : un geste majeur et structurant », *La Presse* (Montréal), 15 octobre 2001, p.A19.

l'action historique québécoise, invoquent la Charte québécoise des droits et libertés, la Charte de la langue française et *Au Québec pour bâtir ensemble* (l'énoncé de 1990). Il semble donc que sur les questions de citoyenneté et d'intégration, la Commission Larose n'aura pas su dépasser et approfondir ce qui avait déjà été fait en 1990.

4.4 LE RETOUR À 1990 : DES VALEURS PARTAGÉES, DES INTÉRÊTS COMMUNS

Le retour au pouvoir du Parti Libéral du Québec en 2003, après neuf ans d'absence, signifie un changement de cap par rapport au règne péquiste sur les questions de citoyenneté, de diversité et de relations interculturelles. En effet, comme en témoignent certains changements d'appellation comme la *Semaine de la citoyenneté* au profit de la *Semaine des rencontres interculturelles* et surtout le changement de nom du ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration (MRCI) pour le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), on assiste à un abandon de la notion de « citoyenneté » et au retour en force du concept de « communautés culturelles ». Dans le but d'affirmer clairement ses intentions, le nouveau gouvernement, sous le leadership de Jean Charest, publia un plan d'action dès 2004 sur les questions d'immigration, d'intégration et de relations interculturelles. Dans son mot d'ouverture, la ministre Michelle Courchesne déclara d'entrée de jeu que les questions d'immigration et d'intégration sont d'une importance capitale pour le Québec contemporain qui voit sa demande en main-d'œuvre augmenter. Selon la ministre, il est primordial de reconnaître l'apport stratégique de l'immigration au développement social, économique et culturel du Québec²⁷⁹.

Cette perspective de l'immigration n'est pas sans rappeler celle que nous proposait l'énoncé de 1990, quatorze ans plus tôt. D'ailleurs, le plan d'action récupère plusieurs éléments qui se trouvaient dans l'énoncé de 1990. Dès les premières pages du plan d'action, il y est évoqué le caractère novateur de l'énoncé de 1990 et on y déclare que sur plusieurs points, ce dernier est toujours actuel et pertinent :

²⁷⁹ Québec, Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, *Des valeurs partagées, des intérêts communs : pour assurer la pleine participation des Québécois des communautés culturelles au développement du Québec*, Montréal : Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration, 2004, p.iii.

Cet énoncé de politique était porteur d'une authentique vision à long terme. En effet, les orientations qui y sont inscrites, à savoir une immigration contribuant au développement d'une société francophone et d'une économie prospère ainsi qu'une intégration réussie des immigrants fondée sur l'apprentissage et l'usage de la langue française, sur une pleine participation et sur des relations interculturelles harmonieuses, sont encore pertinentes aujourd'hui²⁸⁰.

La notion de « contrat moral » que l'on retrouvait dans l'énoncé de 1990 est également reprise de façon intégrale dans un encadré à la page 5. Dans l'ensemble, ce plan d'action constitue une réécriture quasi intégrale de l'énoncé de 1990. Outre l'annonce de certaines mesures spécifiques,²⁸¹ les principes fondamentaux et la vision de l'immigration, de l'intégration et de relations interculturelles est essentiellement la même que celle exposée dans l'énoncé de 1990. C'est peut-être pour cette raison que le plan d'action a reçu peu d'attention de la part des médias du Québec et à ce jour (quatre ans après) très peu d'attention de la part de la communauté universitaire du Québec. Le plan d'action se veut donc une certaine rupture par rapport à ce qui avait été fait sous le règne des péquistes (utilisation du langage de la citoyenneté et forte insistance sur l'unité et le développement d'une loyauté et d'une appartenance transcendante envers le Québec), mais il s'inscrit en parfaite continuité avec l'énoncé de 1990. Cela s'observe notamment à la lecture des principes directeurs qui sont identifiés comme guidant le choix des différentes mesures proposées dans le plan d'action. Ces principes directeurs sont les suivants :

- Le respect de l'égalité des personnes, principe consacré dans la Charte des droits et libertés de la personne et dans les différentes lois du Québec.
- Le respect des valeurs qui ont toujours animé la politique québécoise d'immigration en matière de regroupement familial et d'accueil humanitaire.
- L'équité et l'intégrité du processus de traitement des dossiers qui reflète la volonté de concilier les différents objectifs de la politique d'immigration et de maintenir une diversification des flux migratoires.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.1.

²⁸¹ Par exemple, l'annonce de la création d'un bureau de liaison spécialisé dans les rapports avec les communautés culturelles, qui se veut la mise sur pied d'un agent de liaison pour les « communautés noires », l'Asie et l'Océanie, le Maghreb, le Proche et le Moyen-Orient, l'Europe, l'Amérique latine et les États-Unis, la création d'un centre d'expertise en relations interculturelles et la volonté d'élargir les partenariats du ministère à d'autres ministères, au milieu communautaire et même à l'entreprise privée.

- Une approche adaptée aux besoins des immigrants des différentes catégories d'immigration et des membres des minorités visibles.
- La prise en compte des besoins différenciés des femmes et des hommes sur le plan de l'intégration et de la pleine participation.
- L'arrimage le plus étroit possible entre les besoins du Québec et la sélection économique.
- Une approche spécifique adaptée aux particularités et aux conditions de chaque région du Québec.
- L'amorce de l'intégration de l'immigrant dès l'acceptation du candidat à l'étranger ou au Québec même.
- L'assurance d'un processus sécuritaire, le contexte international actuel exigeant que tous les moyens soient pris pour éviter l'usurpation d'identité ou d'autres fraudes et contribuer à la sécurité nationale²⁸².

Comme nous pouvons le constater à la lecture de ces principes directeurs, le seul élément nouveau est le dernier qui traite de la sécurité, contexte post-9/11 oblige.

Par contre, nous croyons tout de même que le plan d'action contient un élément clé et relativement nouveau qui ne saute pas nécessairement aux yeux à une première lecture. Cet élément se trouve tout au long du document mais plus particulièrement dans l'axe 4 de la partie 2 qui s'intitule *Un Québec fier de sa diversité*. Les différents documents gouvernementaux des dernières décennies ont toujours insisté sur la nécessité de promouvoir la diversité et des relations interculturelles harmonieuses. Par contre, on sentait toujours que le fardeau de l'intégration et les différentes actions gouvernementales en ce sens étaient constamment dirigées vers les nouveaux arrivants et les différentes communautés culturelles minoritaires. À la lecture du plan d'action de 2004, on constate une plus grande prise de conscience de l'importance de sensibiliser les divers milieux de la société d'accueil pour favoriser une meilleure intégration et des relations interculturelles plus profondes, plus fréquentes et plus harmonieuses. Le plan d'action établit deux objectifs fondamentaux allant dans cette direction :

²⁸² *Ibid.*, p.8.

- Accroître l'ouverture à la diversité en encourageant le rapprochement et le dialogue interculturels.
- Lutter contre la discrimination et les tensions intercommunautaires²⁸³.

Parmi les mesures découlant de ces deux objectifs, plusieurs font référence à une intervention tant auprès des nouveaux arrivants et des communautés culturelles minoritaires qu'auprès de la société d'accueil dans son ensemble. C'est notamment le cas des mesures 10.2 *Soutenir des projets en relations civiques et interculturelles*, 10.3 *Créer un centre d'expertise en relations interculturelles*, 10.4 *Augmenter la représentation des Québécois des communautés culturelles en emploi*, 10.7 *Favoriser l'apprentissage interculturel chez les jeunes en milieu scolaire*, 10.8 *Mobiliser les institutions et les organismes de la Capitale nationale, de la métropole et des régions autour des enjeux en relations interculturelles*, 11.1 *Promouvoir l'apport de l'immigration et des communautés culturelles*, 11.2 *Sensibiliser les associations de propriétaires de logements et finalement* 11.3 *Prévenir le profilage racial*. La plupart de ces engagements se retrouvaient sous différentes formes dans d'autres documents gouvernementaux ces dernières décennies, mais jamais nous avons senti une si forte insistance sur l'intervention auprès de tous les secteurs de la vie politique québécoise. D'ailleurs, lors d'une rencontre récente avec des responsables du volet intégration du MICC, nous avons été témoins de cette prise de conscience et de l'ébauche de projets visant une intervention plus soutenue et plus concrète auprès de la société dans son ensemble plutôt que de concentrer les efforts presque exclusivement sur les nouveaux arrivants et les communautés culturelles minoritaires²⁸⁴.

Il est donc permis d'entrevoir dans ce plan d'action un pas dans la direction d'une réflexion plus approfondie sur la diversité au sens où la société dans son ensemble doit faire des efforts vers l'acceptation et l'aménagement de la diversité culturelle. Par contre, il n'en demeure pas moins que des aspects importants de la diversité québécoise sont tout simplement absents du document, c'est-à-dire les diverses nations autochtones et la communauté anglo-québécoise. Ainsi, ce document ne peut lui non plus être considéré

²⁸³ *Ibid.*, p.80.

²⁸⁴ Rencontre au MICC, 10 janvier 2008.

comme structurant au niveau de la citoyenneté québécoise. D'ailleurs, comme il en a été fait mention plus haut, le plan d'action évacue complètement la notion de « citoyenneté » de son discours. Il est alors à se demander s'il est impossible de penser la citoyenneté tout en reconnaissant l'existence de diverses communautés culturelles au Québec ou encore si les divers gouvernements au fil des ans ont tout simplement manqué d'imagination sur cette question. Le document gouvernemental, qui franchit un pas intéressant dans la réflexion et la véritable reconnaissance de la diversité (le plan d'action de 2004), le fait en évacuant la notion de citoyenneté et en adoptant, selon la sociologue Micheline Labelle, « une vision communautariste de l'appartenance²⁸⁵.»

Cette étude de l'évolution de la citoyenneté au Québec et plus particulièrement des principaux documents gouvernementaux des dernières décennies traitant de cette question aura permis d'identifier certaines failles dans ce que nous pourrions appeler le « modèle québécois ». Nous avons soumis ces documents à une lecture critique. Il est clair que le Québec représente un véritable leader sur la scène internationale en ce qui a trait aux défis du pluralisme culturel. Des chercheurs de partout à travers le monde s'intéressent, s'inspirent et louangent même le modèle québécois. Il en est de même pour des chercheurs canadiens de renommée internationale comme Charles Taylor, Will Kymlicka, Joseph Carens, James Tully et Jeremy Webber, pour ne nommer que ceux-là. Tous les éloges n'empêchent cependant pas que le modèle québécois est perfectible et qu'il doit s'adapter à de nouvelles réalités au fil du temps. La lecture critique à laquelle nous avons soumis les divers documents gouvernementaux se voulait précisément une tentative d'identifier certains manques et ainsi pouvoir ouvrir des pistes en vue de perfectionner le modèle.

Un élément crucial fut mis en lumière par notre description et par notre analyse de certains documents gouvernementaux publiés aux cours des dernières décennies. Nous avons démontré que dans une perspective de continuum « unité-diversité » le Québec se retrouve très souvent beaucoup plus du côté de l'unité. Sans promouvoir une vision jacobine fermée à la diversité des appartenances, le Québec, à travers différents documents, a constamment

²⁸⁵ Micheline Labelle, « De la culture publique commune à la citoyenneté : ancrages historiques et enjeux actuels », *Op. cit.*, p.19.

tenté de développer une loyauté et une appartenance transcendante envers la communauté politique québécoise. De plus, la conception de la citoyenneté qui fut souvent proposée au fil du temps en était une de consensus, de cohésion sociale, de valeurs partagées, de culture publique commune, de patrimoine et d'héritage collectif, etc., plutôt qu'une conception qui accorde de la place à la dissension, à la multiplicité des récits identitaires, à la contestation, aux identités multiples, etc. Nous voyons dans cette conception de la citoyenneté un manque d'engagement envers la perspective interculturelle mise de l'avant par la théorie de l'interculturalisme. Dans le prochain chapitre, nous allons explorer avec plus de détails les liens entre le modèle québécois d'aménagement du pluralisme culturel et la théorie de l'interculturalisme. Le principal objectif de ce chapitre sera d'identifier certains éléments qui devraient figurer comme des priorités dans un futur énoncé de politique sur le vivre-ensemble démocratique au Québec dans l'optique de rapprocher le modèle québécois de la théorie de l'interculturalisme.

CHAPITRE 5

VERS UN NOUVEL ÉNONCÉ DE POLITIQUE SUR LE VIVRE-ENSEMBLE EN CONTEXTE DE PLURALISME CULTUREL

...j'ai constaté que le Québec avait tout à gagner à ne pas forcer les cœurs, mais plutôt à se les gagner. Le pari consistant à se dire que les gens viendront au Québec et à sa culture, spontanément, à condition d'avoir le choix, mais aussi à condition que le Québec respecte profondément les racines et la culture d'origine de ses nouveaux citoyens...

- Gérald Godin (1987)

Le quatrième chapitre se voulait une exploration du « modèle québécois » d'aménagement du pluralisme culturel. Nous avons dressé un portrait de ce modèle à l'aide de l'étude de cinq documents gouvernementaux importants. Évidemment, nous aurions pu en examiner plusieurs autres mais nous croyons avoir dégagé l'essentiel, compte tenu des limites de temps et d'espace. Ce que nous remarquons, en fin de parcours, c'est l'absence d'un énoncé de politique structurant abordant le vivre-ensemble démocratique » pour le Québec. Le Conseil des relations interculturelles relevait ce point récemment, dans le contexte d'un document de réflexion présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Commission Bouchard-Taylor) et nous ne pouvons qu'abonder dans le même sens²⁸⁶. Les énoncés et les documents gouvernementaux que nous avons examinés au chapitre précédent s'avèrent certainement des efforts extrêmement louables et importants mais trop souvent limités et incomplets pour représenter de véritables énoncés du vivre-ensemble démocratique du Québec. L'objectif de ce dernier chapitre sera de dégager des enseignements dans l'éventualité de la rédaction d'un tel énoncé de politique. Nous utiliserons le modèle de l'interculturalisme que nous avons exploré au troisième chapitre pour dégager ces enseignements. En clair, nous souhaitons

²⁸⁶ Conseil des relations interculturelles du Québec, « De l'immigration à la diversité :

exploré au troisième chapitre pour dégager ces enseignements. En clair, nous souhaitons avancer quelques recommandations à l'endroit du régime québécois d'aménagement du pluralisme culturel en vue de la création d'un énoncé de politique structurant sur le vivre-ensemble démocratique au Québec.

Bien qu'en aucun endroit dans les documents gouvernementaux, il n'est fait mention de façon explicite au terme interculturelisme pour désigner le modèle québécois, il y a un consensus général dans la communauté universitaire autour de ce concept pour décrire le modèle québécois de citoyenneté. On arrive à se demander quelle est la nature des liens qui unissent le modèle québécois et le modèle de l'interculturelisme que nous avons étudiés au troisième chapitre. Selon certains commentateurs, le terme interculturelisme est essentiellement utilisé pour distinguer le modèle québécois de la politique canadienne du multiculturalisme. Ainsi, il en revient alors à examiner les deux modèles (le canadien et le québécois) pour en établir les similitudes et les différences. Pour notre part, nous désirons évaluer le modèle québécois par rapport à la théorie de l'interculturelisme dont nous avons dressé le portrait au chapitre 3. En quoi le modèle québécois peut-il être qualifié comme étant de l'interculturelisme si on l'évalue par rapport à la théorie de l'interculturelisme? Quelles sont les lacunes du modèle québécois que la théorie de l'interculturelisme met en lumière? Mais d'abord, pourquoi devrions-nous utiliser la théorie de l'interculturelisme pour dégager des recommandations en vue de créer un futur énoncé de politique sur le vivre-ensemble démocratique au Québec?

5.1 POURQUOI SE SERVIR DE L'APPROCHE DE L'INTERCULTURALISME?

Dans notre étude des grandes traditions (républicanisme et libéralisme politique) de la citoyenneté, nous avons souligné que ces dernières tenaient compte du pluralisme axiologique mais ignoraient ou encore préféraient ne pas prendre en considération le pluralisme culturel dans la théorie politique. Puisque le pluralisme culturel est un fait indéniable au sein des démocraties occidentales et que le Québec n'échappe pas à cette réalité et, qu'en bout de ligne, il l'encourage en favorisant des niveaux d'immigration élevés pour notamment combler des besoins de main-d'œuvre, nous avons opté pour l'étude de variantes

pluralistes des grandes traditions dans le but de prendre en considération le pluralisme culturel dans le régime de citoyenneté. Dans un premier temps, le modèle du multiculturalisme a servi à démontrer l'importance de prendre en considération la culture en politique et d'établir des liens de reconnaissance mutuelle entre les différentes composantes culturelles d'une société démocratique. Pour l'essentiel, le multiculturalisme se veut une variante pluraliste du modèle de libéralisme politique. Dans un deuxième temps, nous nous sommes tournés vers un modèle que nous avons appelé l'interculturalisme. Celui-ci n'est pas un modèle concurrent du multiculturalisme. Il partage plutôt les mêmes postulats que le multiculturalisme à savoir l'importance d'aménager une place pour le pluralisme culturel en politique et la nécessité de la reconnaissance mutuelle. L'interculturalisme est donc une des interprétations possibles du multiculturalisme, une façon particulière de concevoir le multiculturalisme. Au troisième chapitre, nous aurions pu désigner le multiculturalisme que nous avons décrit comme étant le « multiculturalisme 1 » et l'interculturalisme comme étant le « multiculturalisme 2 » à l'instar de Michael Walzer à propos du libéralisme²⁸⁷. Nous aurions pu également qualifier l'interculturalisme de « multiculturalisme républicain ». Mais cette appellation n'aurait pas rendu justice à cette perspective puisque nous avons montré que l'interculturalisme s'inspirait des principes mis de l'avant par le républicanisme plutôt que d'être à proprement parler républicain. Plutôt, l'interculturalisme, puisqu'il est une interprétation spécifique du multiculturalisme, est autant d'inspiration libérale que républicaine. Il ne fait que s'inspirer du républicanisme pour enrichir et perfectionner le multiculturalisme. Nous avons opté pour l'appellation « interculturalisme » car essentiellement cette interprétation du multiculturalisme met l'accent sur l'interaction entre les cultures, sur l'échange intercommunautaire, sur le dialogue interculturel, sur la participation de toutes les composantes culturelles dans la sphère politique, sur les identités multiples et sur l'entrecroisement et la non-subordination des identités. Ainsi, nous trouvons que le vocable « interculturalisme » convenait très bien à cette perspective qui accorde beaucoup d'importance aux relations, à l'interaction et à la réciprocité, et donc, à l'« inter ».

²⁸⁷ Michael Walzer, « Commentaire », Dans Charles Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion, 2001, p.131-132.

L'interculturalisme s'avère être une perspective qui s'affirme comme étant un équilibre intéressant entre le républicanisme et le libéralisme politique, tout en étant adapté aux contextes traversés par le pluralisme culturel. Nous croyons que cet équilibre est sa force première. Deuxièmement, cette perspective permet de dépasser le multiculturalisme minimal en répondant à trois importantes objections formulées à l'endroit de ce dernier, c'est-à-dire, 1) la vision instrumentale de la culture qu'il propose, 2) la possible essentialisation des cultures et 3) la judiciarisation excessive des conflits identitaires²⁸⁸. Dans un troisième temps, la perspective interculturelle permet l'atteinte d'un équilibre intéressant entre l'acceptation de la diversité et l'unité au sein de la communauté politique. L'atteinte d'un certain degré d'unité est nécessaire dans toutes démocraties, ne serait-ce que pour que la délibération démocratique ait lieu. Comme le soulignent Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, le concept d'unité occupe une place centrale dans toute société, et ce, « afin que la délibération ne soit pas confinée à des communautés segmentées, fermées sur elles-mêmes, qui se juxtaposent²⁸⁹. » Au niveau de l'acceptation de la diversité, l'interculturalisme est extrêmement avancé en ce sens où il mise sur le dialogue interculturel qui se fonde sur la valorisation de la diversité culturelle (et non seulement sur la valorisation de sa propre culture car elle fournit un contexte de choix) et insiste sur la reconnaissance des identités multiples et la non-subordination des identités. D'ailleurs, Dimitrios Karmis n'hésite pas à déclarer que « l'interculturalisme constitue sans doute la forme de pluralisme la plus avancée à avoir été imaginée jusqu'à ce jour²⁹⁰. » Et comme le souligne Raúl Fornet-Betancourt, le dialogue interculturel, qui représente un des principes fondamentaux de l'interculturalisme, se veut un projet éthique guidé par l'idée que l'« Autre » représente une réalité avec laquelle nous voulons partager la souveraineté et, conséquemment, partager un futur qui n'est pas

²⁸⁸ Se référer à l'analyse de ces trois critiques du multiculturalisme minimal aux pages 61 à 75 du troisième chapitre.

²⁸⁹ Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, « Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté », Dans Alain-G. Gagnon, (sous la dir.). *Québec : État et société*, tome 2, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2003, p.418.

²⁹⁰ Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », Dans Alain-G. Gagnon, (sous la dir.). *Québec : État et société*, tome 2, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2003, p.100.

déterminé seulement par notre façon de concevoir et de comprendre la vie²⁹¹. C'est donc dire que l'interculturalisme est une perspective ouverte et qui accepte le pluralisme culturel. Il en fait même la promotion.

Pour ce qui est de la question de l'unité nécessaire au sein de la communauté politique, l'interculturalisme y porte également une attention particulière et importante. Il met cependant l'accent sur une forme d'unité qui n'en vient pas à nier les appartenances particulières et qui se voudrait transcendante des particularismes et de la pluralité des identités. Il mise plutôt sur la construction et le développement d'une appartenance à travers le dialogue et l'échange. Une appartenance qui émane de l'interpénétration et du croisement entre les différentes identités et appartenances à travers l'action politique. L'interculturalisme ne représente pas une position de relativisme culturel car il insiste sur la participation de tous dans l'échange et le dialogue intercommunautaires. Les positions de repli sur soi des groupes sont alors délégitimées. Ainsi, l'interculturalisme représente une position mitoyenne entre des perspectives qui optent pour une vision de la communauté politique comme la fusion des particularismes dans un tout englobant et transcendant et les perspectives particularistes qui envisagent la communauté politique comme un ensemble de communautés segmentées qui se juxtaposent.

5.2 LA THÉORIE DE L'INTERCULTURALISME ET L'INTERCULTURALISME QUÉBÉCOIS

Comme nous l'avons évoqué plus haut, il semble y avoir consensus au Québec pour désigner le modèle québécois d'aménagement du pluralisme culturel comme étant l'interculturalisme québécois. Il est d'ailleurs intéressant de constater que le politologue Alain-G. Gagnon a déjà vanté les mérites de l'interculturalisme québécois en disant que ce dernier se distinguait du « modèle canadien de multiculturalisme qui se fonde sur la juxtaposition des groupes ethnoculturels²⁹². » Le Gouvernement du Québec avait lui-même

²⁹¹ Raúl Fornet-Betancourt, « Philosophical Presuppositions of Intercultural Dialogue », *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, 1, (2000). [en ligne] <http://them.polylog.org/1/ffr-en.htm> (page consultée le 27 janvier 2008, paragraphe 38).

²⁹² Alain-G. Gagnon, « Plaidoyer pour l'interculturalisme », *Possibles*, vol.24, no 4, (automne 2000), p.22.

distingué le modèle québécois du *melting pot* américain et de la *mosaïque canadienne* dans *Autant de façons d'être Québécois* en 1981²⁹³. On constate donc que le modèle québécois est perçu comme une position mitoyenne entre unité et acceptation de la diversité au même titre que la théorie de l'interculturalisme.

Par contre, nous constatons que la littérature scientifique qui s'attarde à l'interculturalisme québécois évalue constamment ce dernier par rapport à la politique canadienne du multiculturalisme. Pour certains auteurs, interculturalisme québécois et multiculturalisme canadien sont deux termes distincts pour désigner essentiellement la même chose²⁹⁴. Pour d'autres, il y a des différences notables, du moins dans le discours, et le fait de simplement se nommer différemment importe au sens où cela crée deux citoyennetés distinctes²⁹⁵. Mais, dans l'ensemble, l'évaluation du modèle québécois se fait par rapport au modèle canadien. Pour notre part, nous croyons utile d'évaluer le modèle québécois par rapport aux questions théoriques soulevées plus tôt et les principes fondamentaux mis de l'avant par la perspective de la théorie de l'interculturalisme.

Nous avons amorcé ce travail d'évaluation au chapitre précédent mais nous désirons tout de même approfondir cette analyse dans les quelques paragraphes qui suivent. Dans un premier temps, est-ce légitime de nommer le modèle québécois « l'interculturalisme québécois »? Nous posons cette question à la lumière de ce qu'est la théorie de l'interculturalisme. Nous nous inscrivons donc dans le sillon des travaux d'un auteur comme Dimitrios Karmis qui a voulu évaluer le modèle québécois à la lumière des différentes

²⁹³ Québec, Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, *Autant de façons d'être Québécois : Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*, Québec : Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1981, p.12.

²⁹⁴ François Houle, « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme : la politique canadienne de multiculturalisme », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no. 2, (1990), p. 101-123. Danielle Juteau, Marie McAndrew et Linda Pietrantonio, « Multiculturalism à la Canadian and Intégration à la Québécoise. Transcending their Limits », Dans Rainer Bauböck et John Rundelle (sous la dir.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, Aldershot : Ashgate, 1998, pp.95-110. Pierre Anctil, « Défi et gestion de l'immigration internationale au Québec », *Cité*, no. 23, (2005), p. 43-55.

²⁹⁵ Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, « Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté », *Op. cit.* Micheline Labelle, François Rocher et Guy Rocher, « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration: de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés », *Cahiers de recherche sociologique*, no. 25, (1995), p. 213-245.

théories de reconnaissance du pluralisme²⁹⁶. Selon ce que nous avons pu observer dans les documents gouvernementaux à l'étude au quatrième chapitre, nous croyons qu'il est légitime d'utiliser le vocable « interculturelisme » pour faire référence au modèle québécois d'aménagement du pluralisme culturel. Nous en arrivons à cette conclusion car ces documents gouvernementaux insistent à plusieurs endroits sur des notions qui se rapprochent des principes évoqués par la théorie de l'interculturalisme comme la valorisation de la diversité culturelle, le dialogue interculturel, et la participation à la délibération politique. À titre d'exemple, le contrat moral mis de l'avant dans l'énoncé de 1990 jette les bases d'un cadre civique commun tout en insistant sur la reconnaissance mutuelle et les responsabilités réciproques de la majorité culturelle et des différentes minorités culturelles. À ce titre, le contrat moral de 1990 se veut une tentative d'aborder la question de l'unité et de la reconnaissance de la diversité simultanément dans un cadre d'ouverture, de délibération et, pour paraphraser l'énoncé, là où le dialogue intercommunautaire est une nécessité.

Par contre, il est important de souligner une différence fondamentale entre la théorie de l'interculturalisme et l'interculturalisme québécois. Cette différence fondamentale se trouve dans l'opposition entre l'indétermination identitaire de la théorie de l'interculturalisme et la détermination identitaire de l'interculturalisme québécois. Comme nous l'avons soulevé à quelques reprises au chapitre précédent, le discours gouvernemental québécois se veut ouvert à la diversité mais il insiste pour baliser cette ouverture à la condition d'une appartenance québécoise qui transcende les autres identités et au désir de promouvoir et de défendre la langue française dans la sphère publique. En ce sens, le discours québécois détermine d'avance une partie du contenu identitaire de la citoyenneté québécoise. De l'autre côté, nous avons insisté au troisième chapitre sur la vision agonique de la théorie de l'interculturalisme et donc de l'indétermination identitaire de ce dernier. La position de la théorie de l'interculturalisme dans le débat entre le pôle de l'unité et celui de la diversité en revient à concevoir la possibilité d'atteindre l'unité par la reconnaissance de la diversité. Il s'agit donc de « l'unité par la diversité » plutôt que « l'unité dans la diversité ». Pour la théorie de l'interculturalisme, il est problématique de déterminer à l'avance le contenu

²⁹⁶ Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », *Op. cit.*

identitaire de la citoyenneté. Pour la théorie de l'interculturalisme, la délibération démocratique et le dialogue interculturel produisent un certain contenu unificateur et porteur de cohésion sociale. En ce sens, il voit d'un mauvais œil toute tentative par les pouvoirs publics d'inscrire un contenu identitaire particulier à l'intérieur d'un régime de citoyenneté. Il est important ici de clarifier que la théorie de l'interculturalisme ne s'oppose pas à tout contenu de la citoyenneté au point de proposer une citoyenneté libertaire et anarchique sans obligation de résultat où rien ne serait établi d'avance sauf la nécessité de dialoguer avant de prendre une décision. Plutôt, là où la théorie de l'interculturalisme entrevoit un problème majeur, c'est lorsque les pouvoirs publics suggèrent qu'il puisse exister une identité plus valable et plus légitime que les autres.

Il se dégage donc de l'interculturalisme québécois un souci intégrateur plus grand que ce que l'on retrouve dans la théorie de l'interculturalisme. En ce sens, le modèle québécois s'éloigne parfois de la théorie de l'interculturalisme pour prendre une posture de républicanisme à la française qui flirte parfois avec un certain jacobinisme comme nous l'avons souligné au chapitre 4 en citant des auteurs comme Karmis, Helly et Juteau. Bien qu'il serait exagéré de qualifier le modèle québécois de jacobin, il n'en demeure pas moins que l'interculturalisme québécois, tel qu'articulé dans les documents gouvernementaux que nous avons explorés, suggère l'adoption par les citoyens québécois d'une identité où la composante « québécoise » transcenderait les autres identités et où le combat pour la défense et la prospérité du français dans la sphère publique représenterait une partie structurante de cette identité. On en vient à se demander pourquoi les énoncés gouvernementaux, des différents gouvernements au cours des trente dernières années, qui adoptent une perspective s'apparentant à la théorie de l'interculturalisme au niveau du dialogue interculturel, de l'interaction intercommunautaire et de la participation politique des différentes composantes culturelles de la société, s'éloignent de ce dernier en insistant sur une certaine détermination du contenu identitaire? La réponse à cette question s'impose d'elle-même lorsqu'on situe le modèle québécois dans son contexte particulier.

5.3 LE CONTEXTE QUÉBÉCOIS

Contrairement à la majorité des sociétés démocratiques qui œuvrent au développement d'une citoyenneté en contexte de pluralisme culturel, le Québec n'est pas un État-nation souverain (au sens westphalien du terme) mais plutôt une société fédérée, ce qui implique qu'il possède certains éléments de souveraineté, en partage d'autres et a renoncé à certains pans de cette dernière (notamment la défense et la monnaie). Le développement de la citoyenneté québécoise se fait donc à l'intérieur même et parfois en parallèle à la citoyenneté canadienne. Au cours des dernières décennies, le Canada a lui aussi investi le champs de la citoyenneté. Cette citoyenneté se veut multiculturelle, bilingue et pancanadienne. On se retrouve donc au Québec avec deux citoyennetés qui se font concurrence au niveau de la légitimité et de l'allégeance des citoyens. Certains diront que nous sommes en présence de deux nationalismes qui s'affrontent, d'autres parleront de deux cultures sociétales qui sont en compétition alors que d'autres encore parleront de deux cultures publiques communes qui se chevauchent. Cette réalité fait en sorte que les citoyens du Québec ont toujours une option de retrait de la citoyenneté québécoise pour se tourner vers la citoyenneté canadienne. En ce sens, il est compréhensible que les documents gouvernementaux québécois insistent sur la plus grande allégeance des citoyens envers l'appartenance et l'identité québécoise car les efforts de développer une citoyenneté québécoise seront vains si les citoyens peuvent toujours se tourner vers la citoyenneté canadienne lorsque ceux-ci sont en désaccord avec un aspect du régime québécois.

De plus, le Québec se trouve dans une situation délicate au niveau de l'équilibre linguistique. Environ 80% de la population québécoise a le français comme langue première ce qui fait en sorte que ces derniers tiennent à cette langue que ce soit pour des raisons identitaires, historiques, culturelles, politiques ou économiques. Il se trouve que cette langue, pour survivre et s'épanouir en Amérique du Nord, un continent dominé par plus de 300 millions d'anglophones, doit faire l'objet d'une attention particulière et d'actions politiques et législatives soutenues. C'est ce que le Québec fait avec vigueur particulièrement depuis la

Révolution tranquille²⁹⁷. Les politiques publiques ne peuvent, par contre, mener à elles seules l'action pour la défense et l'épanouissement de la langue française si les citoyens du Québec n'adhèrent pas à ce mouvement. Dans un contexte d'accroissement et de diversification des bassins d'immigration et donc d'un accroissement de l'immigration non-francophone, il va sans dire qu'il importe de plus en plus qu'une grande partie des citoyens aient à cœur le bien-être de la langue française. Ainsi, il n'est pas surprenant de constater que les documents gouvernementaux insistent sur le développement d'identités qui auraient en leur sein l'élément d'« appartenance » envers la langue française comme langue publique commune.

L'établissement du français comme langue publique commune se veut également un instrument d'insertion pour les citoyens québécois. Maîtriser la langue de la majorité de la population permet une meilleure intégration à tous les niveaux de la vie en société, que ce soit au travail, en politique, dans les réseaux sociaux et même dans les loisirs. Ainsi, promouvoir le français comme langue publique commune au Québec n'en revient pas seulement à tenter de protéger les intérêts de la majorité francophone mais cela permet également aux minorités de combattre la discrimination et les désavantages dont elles pourraient être victimes si elles ne maîtrisaient pas la langue largement utilisée dans la vie publique. Une société pluraliste et ouverte peut donc légitimement désigner une langue publique commune car cela peut contribuer à combattre la discrimination. D'ailleurs, un très grand nombre de sociétés libérales et démocratiques possèdent une langue publique commune sans toutefois le déclarer ouvertement et formellement car cela n'est pas nécessaire étant donné la prédominance de cette langue. Dans le contexte québécois, il en va autrement. Pour préserver le français comme langue publique commune, il doit y avoir une prise de position forte à l'endroit du français sans quoi l'anglais prendrait le dessus rapidement. Ceci explique, du moins en partie, pourquoi le modèle québécois insiste pour inclure cette composante dans le régime de citoyenneté. Dans une perspective libérale, cette inclusion d'une composante culturelle ne

²⁹⁷ Voir à ce sujet l'ouvrage de Jean-Claude Corbeil, *L'embarras des langues : Origine, conception et évolution de la politique linguistique québécoise*, Montréal : Québec-Amérique, 2007.

rend pas le modèle québécois moins juste et légitime pour autant, même en contexte de pluralisme culturel.²⁹⁸

Ainsi, lorsque le modèle québécois est placé dans un contexte plus large, la légère prise de distance par rapport à la théorie de l'interculturalisme devient plus compréhensible. Le régime québécois se trouve dans une impasse car il fait face à des obstacles extérieurs qui l'empêchent d'assumer complètement la perspective interculturelle. Certains universitaires québécois ont proposé des pistes de solutions pour sortir le régime québécois de cette impasse. Selon Micheline Labelle, il y a essentiellement trois pistes de solutions proposées par les divers auteurs²⁹⁹. La perspective la plus répandue au Québec est représentée dans les travaux de Micheline Labelle, François Rocher et Guy Rocher. Selon eux, la solution pour permettre à l'interculturalisme québécois de pleinement s'épanouir passe en premier lieu par l'indépendance nationale du Québec. Sans cela, le régime québécois ne parviendra jamais à « lever les obstacles et les ambiguïtés³⁰⁰. » Selon Labelle, Rocher et Rocher, la politique fédérale qui s'articule autour des notions de multiculturalisme et de bilinguisme repose sur des objectifs contradictoires et est irréconciliable avec la politique d'intégration du Québec qui mise sur la construction d'une société francophone dans le respect de la diversité ethnoculturelle. Selon eux, ceci pose un problème d'allégeance et d'appartenance car l'identification première des nouveaux arrivants va souvent à la citoyenneté multiculturelle et bilingue canadienne. Ainsi, Labelle, Rocher et Rocher font de la souveraineté nationale du Québec une condition de la qualité du modèle québécois d'aménagement du pluralisme culturel qui s'exprime par l'intégration à la culture publique commune québécoise :

²⁹⁸ À ce sujet voir les importants travaux de Joseph Carens ainsi que ceux de Jeff Spinner. Joseph H. Carens, « Immigration, Political Community, and the Transformation of Identity : Quebec's Immigration Politics in Critical Perspective », Dans Joseph H. Carens (sous la dir.), *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, Montréal-Kingston : McGill-Queen's University Press, 1995, pp.20-81. Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1994.

²⁹⁹ Micheline Labelle, « La pensée intellectuelle québécoise sur le multiculturalisme et l'interculturalisme », *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, à paraître, 2008.

³⁰⁰ Micheline Labelle, François Rocher et Guy Rocher, « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés », *Op. cit.*. Voir également : Micheline Labelle et François Rocher, « Pluralisme national et souveraineté au Canada : Luites symboliques autour des identités collectives », dans Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon, *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bruxelles et Sainte-Foy : P.I.E.-Peter Lang et Les Presses de l'Université Laval, 2006, p. 145-168.

Nous avons la ferme conviction que les obstacles à une intégration pleine et entière à la culture publique commune québécoise ne pourraient être levés autrement que par l'accession du Québec à la souveraineté, qui, en outre, mettrait fin aux ambiguïtés de l'actuelle politique de gestion de la diversité ethnoculturelle. La problématique de la citoyenneté se poserait dans des termes nettement plus clairs pour éventuellement en arriver à éliminer la fausse dichotomie opposant Québécois et membres des groupes ethnoculturels³⁰¹.

Michel Seymour de son côté propose que soit reconnue, au sein du multiculturalisme canadien, la notion de communauté politique d'accueil possédant chacune leur propre culture publique commune³⁰². Pour Seymour, le problème du multiculturalisme canadien est qu'il ne fait jamais référence aux différentes cultures publiques communes des communautés politiques canadienne et québécoise. En fait, pour Seymour, l'élément essentiel manquant au multiculturalisme canadien est la reconnaissance du nationalisme québécois par le nationalisme canadien. Deux nationalismes qui sont tous deux légitimes et qui devraient coexister dans la reconnaissance mutuelle. Ainsi, le Québec pourrait développer son propre régime de citoyenneté avec sa propre culture publique commune sans être constamment entravé par le multiculturalisme canadien.

Finalement, Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino proposent de leur côté que le Canada se reconnaisse formellement et institutionnellement en tant que fédération multinationale, ce qui permettrait la coexistence d'au moins deux sociétés d'accueil et ainsi deux régimes de citoyenneté légitimes (le régime canadien et le régime québécois)³⁰³. Pour Gagnon et Iacovino il en va, en premier lieu, du respect de l'esprit du pacte fédéral canadien et, en deuxième lieu, de la reconnaissance d'un régime de société distinct et légitime pour le Québec, c'est-à-dire l'interculturalisme québécois. D'après Gagnon et Iacovino, non seulement le Canada doit respecter la citoyenneté québécoise car le pacte fédéral l'exige, mais en plus, l'interculturalisme québécois est à plusieurs égards un modèle plus avancé de gestion du pluralisme culturel que le multiculturalisme canadien³⁰⁴. Il devrait donc se voir

³⁰¹ *Ibid.*, p.214.

³⁰² Michel Seymour, *La nation en question*, Montréal : Édition de l'Hexagone, 1999.

³⁰³ Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, *Federalism, Citizenship and Quebec: Debating Multinationalism*, Toronto : University of Toronto Press, 2007.

³⁰⁴ *Ibid.*, p.105-114.

reconnaître formellement et institutionnellement comme un régime de citoyenneté légitime à l'intérieur d'une fédération multinationale canadienne.

Les perspectives de ces divers auteurs permettent de comprendre que le modèle québécois est contraint par le contexte politique dans lequel ce dernier se déploie. Elles aident à situer le régime québécois dans un contexte plus large et identifier des obstacles à son plein déploiement. Ces auteurs ont apporté une contribution importante quant aux moyens de sortir le régime québécois de son impasse actuelle et ils ont contribué à situer le régime québécois par rapport au multiculturalisme canadien. Par contre, ils ont tendance à laisser l'impression que le régime québécois est contraint à ne plus évoluer et à ne pouvoir se redéployer tant et aussi longtemps qu'une réforme constitutionnelle importante ne verra pas le jour. Mais n'y a-t-il pas au sein du modèle québécois des éléments posant problème ou exigeant un certain redressement et qui pourraient être modifiés sans une restructuration constitutionnelle canadienne? N'y a-t-il pas du travail à faire en attendant que le Canada se reconnaisse comme une véritable fédération multinationale où deux communautés politiques d'accueil coexistent ou encore que les Québécois optent pour l'option de la souveraineté du Québec?

5.4 CONTINUER SUR LA VOIE DE L'INTERCULTURALISME

Nous croyons que la théorie de l'interculturalisme peut aider à identifier des pistes de solution à l'intérieur même des frontières du régime québécois malgré la présence de la citoyenneté canadienne qui nuit à l'épanouissement du régime québécois. En d'autres termes, nous croyons que la théorie de l'interculturalisme peut nous aider à proposer quelques principes structurants pour approfondir et perfectionner l'interculturalisme québécois sans pour autant abandonner les luttes pour la reconnaissance de ce régime de citoyenneté. Il n'est donc pas suggéré ici d'abandonner la lutte sur la scène constitutionnelle canadienne mais bien de passer à l'action sans nécessairement attendre que le dossier de la reconnaissance officielle et constitutionnelle évolue dans une direction ou une autre. Nous allons donc proposer trois éléments inspirer de la théorie de l'interculturalisme qui serait judicieux d'inclure dans un futur énoncé de politique sur le vivre-ensemble démocratique au Québec qui s'inscrivent dans la voie de l'interculturalisme que le Québec tente d'emprunter depuis quelques décennies.

Dans un premier temps, il s'agirait d'opter pour une meilleure instauration d'une éthique du dialogue interculturel. Bien que les documents gouvernementaux fassent état de la nécessité du dialogue interculturel, nous croyons que cette notion doit faire l'objet d'une attention plus importante et être placée au centre d'un futur énoncé de politique sur le vivre-ensemble démocratique au Québec. Le Québec, s'il espère emprunter la voie de l'interculturalisme, doit faire du développement d'une éthique du dialogue interculturel un de ces principes structurants car une telle éthique n'est pas suffisamment ancrée dans la citoyenneté québécoise. Tournons-nous vers deux exemples récents pour illustrer notre propos.

En septembre 2005, alors que sévissait la controverse entourant la reconnaissance des tribunaux d'arbitrage religieux concernant les litiges familiaux en Ontario, à la suite du dépôt du rapport Boyd, l'Assemblée nationale du Québec vota une motion, appuyée à l'unanimité, déclarant « que l'Assemblée nationale du Québec s'oppose à l'implantation des tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada³⁰⁵. » Le problème fondamental de cette motion se trouve dans le fait qu'aucun groupe de confession musulmane du Québec n'avait fait une demande pour que soit reconnu de tels tribunaux. D'ailleurs, un important collectif de regroupements représentant les intérêts des musulmans du Québec signa un texte dénonçant le dépôt de cette motion non pas parce qu'ils revendiquaient l'instauration de ces tribunaux mais bien parce qu'ils y voyaient là une stigmatisation de la communauté musulmane allant à l'encontre des valeurs de justice et de dignité de la Charte québécoise³⁰⁶.

Dans ce cas, l'attitude du Gouvernement du Québec allait à l'encontre d'une éthique du dialogue interculturel. Qui plus est, le droit civil québécois interdisait déjà l'existence de ce type de tribunaux : alors, pourquoi passer une motion visant une communauté religieuse particulière pour réitérer cette interdiction? Il n'y a donc eu aucune revendication, aucun

³⁰⁵ Voir Clairandree Cauchy, « Adoption d'une motion contre l'établissement de tribunaux islamiques : Les musulmans se sentent discriminés par l'Assemblée Nationale du Québec », *Le Devoir* (Montréal), jeudi, 15 septembre 2005, p. A4.

³⁰⁶ Plusieurs signataires, « Une motion à retirer », *Le Devoir* (Montréal), jeudi, 15 septembre 2005, p.A6.

débat, aucun dialogue interculturel mais l'Assemblée nationale a tout de même cru bon de déposer cette motion. Il est très difficile de voir en quoi cette façon d'agir peut contribuer à la compréhension interculturelle, aux rapprochements entre les communautés et au développement d'un sentiment d'appartenance envers les institutions et la société québécoise. Si une éthique du dialogue interculturel était vraiment ancrée dans la citoyenneté québécoise, une telle motion n'aurait jamais vu le jour de cette manière et on aurait évité de stigmatiser une communauté culturelle minoritaire du Québec.

Un autre exemple provient d'une tentative de repenser l'accueil des immigrants par le gouvernement Charest en 2003 alors qu'il venait d'être porté au pouvoir. Le gouvernement de Jean Charest proposait de refiler la responsabilité de l'accueil des immigrants aux associations des communautés culturelles plutôt qu'aux institutions publiques et donc à la société d'accueil dans son ensemble. Dans son discours d'inauguration de la 37^e législature, le Premier Ministre y allait de cette déclaration :

Nous confierons à des organismes communautaires, issus des différentes communautés culturelles, l'accueil des nouveaux arrivants. Nos nouveaux concitoyens auront ainsi pour guides, dans la découverte de notre société, des gens plus sensibles à leur réalité³⁰⁷.

Cet extrait du discours du Premier Ministre Charest va également à l'encontre de la théorie de l'interculturalisme. Confier l'intégration des nouveaux arrivants aux organismes des différentes communautés culturelles ne favoriserait en rien l'établissement du dialogue interculturel proposé par l'interculturalisme. Il ne s'agit pas non plus d'écarter les organismes des communautés culturelles du processus d'intégration des nouveaux arrivants. Mais sans la participation active des institutions et la présence des symboles de la société d'accueil, n'y a-t-il pas un risque que les nouveaux arrivants manquent des occasions en vue d'établir des liens et des contacts à l'extérieur de leur communauté culturelle? Bien que cette réforme de l'accueil des nouveaux arrivants n'ait jamais vu le jour à la suite de fortes oppositions

formulées à l'endroit de cette proposition, il semblerait que l'interculturalisme et l'éthique du dialogue interculturel qu'il présuppose soient ancrés beaucoup trop superficiellement au sein de la citoyenneté québécoise. Cette position est d'autant plus révélatrice qu'il s'agissait du Premier Ministre qui proposait une réforme n'allant certainement pas dans le sens indiqué par la théorie de l'interculturalisme. Un futur énoncé de politique devrait clarifier l'importance du dialogue interculturel car il semblerait que cet aspect du modèle québécois est plutôt mal compris au Québec, même par le Premier Ministre et son entourage. Si l'objectif est de poursuivre dans la voie de l'interculturalisme, il apparaît alors évident qu'un futur énoncé de politique devra insister pour faire du développement d'une éthique du dialogue interculturel un des principes structurants de la citoyenneté québécoise.

Dans un deuxième temps, un futur énoncé de politique sur le vivre-ensemble démocratique au Québec devrait insister sur l'amélioration de la compréhension interculturelle, surtout la compréhension des réalités des minorités culturelles par la communauté majoritaire. Au cours des dernières décennies, comme nous l'avons observé dans l'exploration des documents gouvernementaux, le discours du gouvernement du Québec allait dans le sens d'une meilleure compréhension interculturelle mais essentiellement en empruntant la direction opposée, c'est-à-dire la compréhension de la société québécoise par les nouveaux arrivants et les membres des communautés culturelles minoritaires. L'objectif était d'expliquer le Québec, son histoire, sa culture et ses valeurs, aux minorités et surtout aux nouveaux arrivants. Mais qu'en est-il de la compréhension de la majorité culturelle par rapport aux communautés culturelles minoritaires et du vivre-ensemble en contexte de pluralisme culturel? Nous avons pu dénombrer au cours des dernières années certains problèmes quant aux attitudes d'ouverture des membres du groupe majoritaire. Un grand nombre de propos tenus lors des audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor témoignaient d'incompréhension, d'ignorance voire même d'hostilité à l'endroit de

³⁰⁷ Jean Charest, Discours du premier ministre du Québec, M. Jean Charest, à l'occasion de l'inauguration de la 37^e législature, Québec, mercredi 4 juin 2003. [en ligne] <http://www.premier-ministre.gouv.qc.ca/salle-de-presse/discours/2003/juin/2003-06-04.shtm> (page consultée le 15 janvier 2007).

différentes communautés culturelles minoritaires³⁰⁸. Le marché du travail témoigne également d'un certain manque d'ouverture à l'endroit des citoyens issus de l'immigration. En effet, selon les données du dernier recensement de Statistiques Canada, le taux de chômage des immigrants très récents (moins de 5 ans) était de 17,8% alors qu'il se chiffrait à 13,4% pour les immigrants récents (5 à 10 ans)³⁰⁹. Ces écarts sont au-dessus de la moyenne canadienne de 6,6 points de pourcentage pour la première catégorie d'immigrant et de 2,4 points de pourcentage pour la deuxième catégorie.

Ainsi, il y a un travail majeur à faire pour améliorer la sensibilité et la compréhension des minorités culturelles par le groupe culturel majoritaire. Nous croyons entrevoir l'émergence d'une action allant en ce sens au Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles depuis le dépôt du plan d'action de 2004 et également lors des annonces du mois de mars 2008. Dans le document *Pour enrichir le Québec. Intégrer mieux*, le ministère se donne comme premier objectif de « favoriser l'ouverture de la société québécoise à la diversité » et comme deuxième objectif l'accélération de « l'insertion en emploi des immigrants³¹⁰. » On perçoit donc un pas dans la bonne direction mais nous ne pouvons que demeurer prudent par rapport au discours qui est mis de l'avant dans ce document. Essentiellement, le gouvernement mise sur un discours à saveur économique d'inspiration néo-libérale pour justifier et promouvoir l'immigration et le pluralisme culturel qui en découle. La théorie de l'interculturalisme propose de son côté d'établir des politiques qui iraient dans le sens d'une plus grande valorisation de la diversité culturelle de manière globale et non seulement pour ce qu'elle apporte à la croissance économique de la société

³⁰⁸ Selon une études des propos tenus lors des audiences publiques, plus de 16% des interventions figuraient dans les catégories I. « Propos ouvertement xénophobes, racistes, inadmissibles » et II. « Propos maladroits, irréfléchis, pouvant blesser, qui manifestent de l'ignorance, reprennent des stéréotypes, des préjugés. » Rachad Antonius et al., *Analyse préliminaire des interventions faites lors des forums de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, [en ligne] <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapport-etude-statistique-des-forums.pdf>, (page consultée le 7 avril 2008).

³⁰⁹ Statistique Canada, *Les immigrants sur le marché du travail en 2006: premiers résultats de l'Enquête sur la population active du Canada*, Ottawa : Ministère de l'Industrie, 2007, p.15.

³¹⁰ Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Pour enrichir le Québec. Intégrer mieux. Mesures pour renforcer l'action du Québec en matière d'intégration en emploi des immigrants*, Québec: Bibliothèque et Archives nationales, 2008.

d'accueil. En mettant l'accent sur l'aspect économique pour justifier l'immigration et la diversité culturelle qui en découle, n'y a-t-il pas un danger de détérioration des relations interculturelles en cas de ralentissement économique? Il semble que ce type de discours s'appuie sur des bases fragiles qui ne sauraient construire un environnement propice à l'instauration de relations interculturelles pérennes saines, justes et équitables. Ainsi, la compréhension interculturelle et la sensibilité aux différentes réalités culturelles devraient figurer dans les priorités d'un futur énoncé de politique car il y a un travail majeur de réflexion à faire à ce sujet et le dialogue interculturel, si prioritaire à la théorie de l'interculturalisme, dépend en grande partie du développement d'une plus grande compréhension et d'une plus grande sensibilité interculturelle s'il espère se déployer dans un contexte porteur.

En troisième lieu, il s'agirait, pour un futur énoncé de politique, de s'investir davantage dans le pari du pluralisme culturel en délaissant l'idée d'une identité québécoise qui transcenderait toutes les autres identités, qui dominerait sur toutes les autres identités. En d'autres termes, il s'agit de reconnaître voire même de promouvoir la multiplicité des identités. Il est évident que cette voie est ardue dans le contexte politique canadien actuel. Comme nous y avons fait allusion précédemment, il n'est pas simple de développer un régime de citoyenneté alors que les citoyens ont toujours une option de retrait vers une autre citoyenneté. Par contre, cela ne justifie pas la suggestion d'une identité qui transcenderait toutes les autres identités en présence. Pour la théorie de l'interculturalisme, il n'y a pas de mal à promouvoir le développement d'une identité québécoise rassembleuse et porteuse de cohésion sociale en autant que cette dernière ne soit pas considérée comme supérieure et plus importante que les autres identités. Par contre, ceci n'en revient pas à ne plus affirmer le français comme langue publique commune car, comme nous l'avons mentionné précédemment, cela se justifie par la fragilité de la langue de la majorité dans le contexte nord-américain et surtout par souci de lever les obstacles à l'intégration de tous les citoyens en s'assurant que tous puissent maîtriser la langue la plus répandue au Québec. Ce que la théorie de l'interculturalisme suggérerait par contre est de ne pas affirmer la supériorité d'une appartenance ou d'une identité par rapport aux autres. Plutôt, ce dernier suggérerait d'adopter l'attitude avancée par Gérard Godin c'est-à-dire de « gagner les cœurs » à travers, en premier

lieu, le respect des différentes identités, des racines, des origines, des cultures et des langues de tous les citoyens³¹¹.

L'interculturalisme québécois est un vaste chantier qui demande des réajustements constants et des améliorations au fil du temps. Cette réalité est justement mise en lumière lorsqu'on évalue le régime québécois à l'aide de la théorie de l'interculturalisme. Ces ajustements et ces améliorations peuvent se faire tout en continuant la lutte pour que la citoyenneté québécoise soit reconnue comme une affirmation de la souveraineté, que ce soit par la réforme du pacte fédéral canadien ou par l'indépendance du Québec. Ces actions ne sont certainement pas mutuellement exclusives.

Nous croyons qu'il est tout à fait légitime de nommer le modèle québécois d'aménagement du pluralisme culturel « l'interculturalisme québécois », car le discours officiel au Québec met de l'avant des principes structurants qui sont similaires à ceux de la théorie de l'interculturalisme que nous avons exposés au chapitre 3. Par contre, si le Gouvernement du Québec souhaite conserver et approfondir le modèle interculturel, nous croyons qu'il devra s'investir davantage, dans un futur énoncé de politique, à 1) l'instauration d'une éthique du dialogue interculturel, 2) à l'amélioration de la compréhension interculturelle notamment en sensibilisant davantage la communauté culturelle majoritaire aux réalités des minorités culturelles et de la vie démocratique en contexte de pluralisme culturel et 3) à faire le pari du pluralisme culturel, c'est-à-dire abandonner l'idée d'une identité québécoise transcendante. Mettre l'accent sur ces trois priorités permettrait au Québec de poursuivre dans la voie de l'interculturalisme et de dépasser, en 2008, le contrat moral de 1990.

³¹¹ Voir la citation complète de Gérald Godin à la page 92.

CONCLUSION

Trois éléments clés sont proposés en vue de la rédaction d'un futur énoncé de politique sur le vivre-ensemble démocratique en contexte de pluralisme culturel pour le Québec. Ces éléments clés ou ces principes structurants, devraient servir à dépasser le contrat moral de 1990. Le dépasser et non le remplacer. Comme nous l'avons mentionné à propos de notre question de départ, (Comment réinventer, pour demain, le vivre-ensemble démocratique en contexte de pluralisme culturel?), il ne s'agit pas de faire table rase et de reconstruire le régime de citoyenneté de façon purement abstraite en s'inspirant d'une quelconque théorie. Le régime québécois de citoyenneté est déjà bien appuyé par la Charte des droits et libertés de la personne du Québec, par divers énoncés gouvernementaux, par des pratiques et des institutions politiques bien ancrées dans l'imaginaire collectif, par des motions de l'Assemblée Nationale, par des ententes avec des nations autochtones et par le droit civil québécois, etc. L'objectif est donc de poursuivre la construction du vivre-ensemble en contexte de pluralisme culturel sur les bases que le Québec s'est déjà données et plus particulièrement avec l'énoncé *Au Québec pour bâtir ensemble*, puisque ce dernier représente le dernier document véritablement structurant sur le sujet.

Ce mémoire a contribué à une réflexion plus vaste sur le contenu d'un futur énoncé de politique en examinant les débats sur la citoyenneté en philosophie politique contemporaine. Dans un premier temps, deux grandes théories fondatrices sous-tendant les démocraties occidentales furent soumises à l'étude. Par contre, ce qui méritait une attention particulière, c'était l'examen de deux variantes pluralistes inspirées par les grandes théories fondatrices car ces dernières ne sont pas bien adaptées pour faire face aux défis que pose le pluralisme culturel au vivre-ensemble démocratique. Ainsi, dans un deuxième temps, le multiculturalisme et l'interculturalisme attirèrent notre attention. Il fut montré que le multiculturalisme se voulait, pour l'essentiel, un approfondissement des principes du libéralisme politique pour prendre en compte le pluralisme culturel au sein des démocraties. Nous nous sommes ensuite intéressés à une forme de multiculturalisme qui s'inspire de principes avancés par la théorie républicaine en vue de dépasser le multiculturalisme minimal

principes avancés par la théorie républicaine en vue de dépasser le multiculturalisme minimal présenté en premier lieu. Ce dépassement du multiculturalisme minimal, projet éthique porté par des auteurs comme James Tully et Bhikhu Parekh et au Québec par Dimitrios Karmis et Jocelyn Maclure, nous l'avons appelé « interculturelisme ».

Puisque l'objectif initial était de contribuer à repenser le vivre-ensemble démocratique au Québec, en contexte de pluralisme culturel, nous avons opté, en troisième lieu, pour l'étude de plusieurs documents gouvernementaux où il a été question de citoyenneté et de relations interculturelles en vue de se familiariser avec le régime québécois d'aménagement du pluralisme culturel et de comprendre son évolution au cours des dernières décennies. Il fut établi que le discours étatique québécois et le régime qu'il mettait de l'avant, sauf pour quelques exceptions, insistait sur des principes qui s'apparentent à la variante pluraliste qu'est l'interculturelisme. De plus, il fut noté qu'il y avait un large consensus au sein de la communauté universitaire québécoise pour désigner le régime québécois comme étant « l'interculturelisme québécois ». Nous avons examiné deux types d'interculturelisme : le type théorique auquel nous avons référé avec l'appellation « la théorie de l'interculturelisme » et celui de la politique québécoise d'aménagement du pluralisme culturel désigné par l'appellation « interculturelisme québécois ».

La principale contribution de cette étude se trouve dans la mise en relation de la théorie de l'interculturelisme et de l'interculturelisme québécois en pratique. En examinant le discours gouvernemental s'articulant dans des documents importants concernant la citoyenneté québécoise, nous avons été en mesure de dégager certains éléments du discours qui posent problèmes lorsque nous utilisons la lentille de la théorie de l'interculturelisme pour les évaluer. Nous avons montré que la théorie de l'interculturelisme représentait un modèle qui s'inscrivait dans le sillon du multiculturalisme minimal, tout en le dépassant en empruntant à la théorie républicaine, et que nous considérons que cette perspective est la plus avancée à avoir été imaginée à ce jour, nous avons adopté une position normative en faveur de ce modèle. Il devenait donc pertinent d'évaluer le modèle québécois à la lumière de la théorie de l'interculturelisme d'autant plus que le modèle québécois se réclame de l'interculturelisme. Or, la majeure partie des études sur le régime québécois d'aménagement

du pluralisme culturel s'est surtout intéressée à la relation entre ce dernier et la politique canadienne du multiculturalisme. Évidemment, cette relation est de première importance compte tenu du fait que le régime québécois évolue au sein même de la fédération canadienne et du régime de citoyenneté prônant un Canada multiculturel et bilingue d'un océan à l'autre. Dans ce contexte, le régime québécois est continuellement concurrencé et contrecarré par la citoyenneté canadienne. C'est pour cette raison que des auteurs se sont attardés à proposer des solutions pour sortir le Québec de cette impasse, que ce soit par l'indépendance nationale, par le fédéralisme multinational ou par le multiculturalisme s'exprimant dans les deux cultures publiques communes différenciées. De notre côté, nous avons préféré évaluer le régime québécois d'interculturalisme à la lumière non pas du régime canadien mais bien à celle de la théorie de l'interculturalisme.

Ainsi, en dernier lieu, nous avons proposé trois éléments inspirés de la théorie de l'interculturalisme à prioriser dans l'éventualité de la rédaction d'un nouvel énoncé sur le vivre-ensemble au Québec. Nous avons souligné qu'il serait important d'insister plus fortement sur (1) le développement d'une éthique du dialogue interculturel dans l'optique d'encourager la contamination mutuelle et la participation de tous les groupes culturels dans la sphère publique au Québec; (2) le développement d'une meilleure compréhension de la citoyenneté en contexte de pluralisme culturel et des réalités des minorités culturelles et des immigrants (nous n'insistons pas sur la compréhension par les minorités culturelles et les nouveaux arrivants de la société québécoise et de ses valeurs et institutions car nous croyons que cette insistance se retrouve déjà dans tous les documents gouvernementaux que nous avons étudiés) et (3), la prise d'une position en faveur de la reconnaissance des identités multiples et non-hiérarchisées en faisant la promotion d'une identité québécoise forte, sans toutefois suggérer la suprématie de cette dernière sur les autres.

Dans l'ensemble, le Québec s'est doté au cours des dernières décennies d'un excellent régime de citoyenneté compte tenu de sa place en tant qu'État-membre de la fédération canadienne et de son pluralisme culturel de plus en plus important. Contrairement à plusieurs intervenants qui se sont manifestés dans le débat public entourant la controverse autour des accommodements raisonnables au Québec, nous voyons dans l'interculturalisme

québécois des qualités indéniables particulièrement au niveau théorique. Par contre, nous remarquons que le régime québécois ne correspond pas en tout point à la théorie de l'interculturalisme. C'est précisément ce que nous avons essayé de démontrer dans ce mémoire. Nous sommes d'avis que le Québec trouverait un avantage à élaborer un nouvel énoncé sur le vivre-ensemble en contexte de pluralisme culturel en s'inspirant davantage de la théorie de l'interculturalisme. Le seul énoncé qui s'approche de ce genre d'entreprise, l'énoncé de 1990, va bientôt avoir vingt ans et il doit faire l'objet d'une actualisation. Le débat entourant la Commission Bouchard-Taylor et la parution de son rapport est sans doute une excellente occasion de revisiter et d'approfondir l'énoncé de politique sur l'interculturalisme québécois.

BIBLIOGRAPHIE

Livres

Abu-Laban, Yasmeen et Christina Gabriel. *Selling Diversity : Immigration, Multiculturalism, Employment Equity and Globalization*. Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2002, 202 p.

Ackerman, Bruce. *We the People. 1. Foundations*. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 1991, 384 p.

Ancelovici, Marcos et Francis Dupuis-Déri. *L'archipel identitaire : recueil d'entretiens sur l'identité culturelle*. Montréal : Boréal, 1997, 213 p.

Anderson, Benedict. *L'imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte, 1996, 212 p.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. New York : Penguin, 1968, 246 p.

Barry, Brian. *Culture and Equality : An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2000, 418 p.

Beauchemin, Jacques. *L'histoire en trop : la mauvaise conscience des souverainistes québécois*. Montréal : VLB, 2002, 210 p.

Beiner, Ronald (sous la dir.). *Theorizing Citizenship*. Albany : State University of New York Press, 1995, 335 p.

Beiner, Ronald et Wayne Norman (sous la dir.). *Canadian Political Philosophy : Contemporary Reflections*. Don Mills, Ont.: Oxford University Press, 2001, 408 p.

Benhabib, Seyla (sous la dir.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996, 373 p.

Bissoondath, Neil. *Le marché aux illusions : la méprise du multiculturalisme*. Montréal : Boréal, 1995, 242 p.

Bouchard, Gérard. *La nation québécoise au futur et au passé*. Montréal : VLB, 1999, 157 p.

Cairns, Alan et al. (sous la dir.). *Citizenship, Diversity, and Pluralism : Canadian and Comparative Perspectives*. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 1999, 287 p.

Carens, Joseph H.. *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. New York : Oxford University Press, 2000, 284 p.

- Constant, Benjamin. *De la liberté chez les modernes*. Paris : Pluriel, 1980, 703 p.
- Corbeil, Jean-Claude. *L'embaras des langues : Origine, conception et évolution de la politique linguistique québécoise*, Montréal : Québec-Amérique, 2007, 548 p.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge : Harvard University Press, 1977, 295 p.
- Dumont, Fernand. *Raisons communes*. Montréal : Boréal, 1997, 260 p.
- Elbaz, Mikhaël, Andrée Fortin et Guy Laforest (sous la dir.). *Les frontières de l'identité : modernité et postmodernisme au Québec*. Coll. « Sociétés et mutations ». Sainte-Foy et Paris : Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 1996, 374 p.
- Elbaz, Mikhaël et Denise Helly (sous la dir.). *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*. Sainte-Foy et Paris : Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2000, 260 p.
- Freeman, Samuel (sous la dir.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York : Cambridge University Press, 2003, 585 p.
- Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino. *Federalism, Citizenship and Quebec : Debating Multinationalism*. Toronto : University of Toronto Press, 2007, 217 p.
- Gagnon, Alain-G. (sous la dir.). *Québec : État et société*, tome 2, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2003, 587 p.
- Gagnon, Alain-G. et James Tully (sous la dir.). *Multinational Democracies*. New York : Cambridge University Press, 2001, 411 p.
- Gellner, Ernest. *Nations et nationalisme*. Paris : Éditions Payot, 1989, 208 p.
- Greenfeld, Liah. *Nationalism : Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1992, 583 p.
- Greven-Borde, Hélène et Jean Tournon (sous la dir.). *Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme*. Montréal : L'Harmattan, 2000, 362 p.
- Guindon, Hubert, Roberta Hamilton et John L. McMullan. *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*. Montréal : Éditions Saint-Martin, 1990, 233 p.
- Gutmann, Amy et Dennis F. Thompson (sous la dir.). *Democracy and disagreement*. Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 1996, 422 p.
- Gwyn, Richard. *Nationalism Without Walls: The Unbearable Lightness of Being Canadian*. Toronto : McClelland and Stewart, 1995, 325 p.

Helly, Denise. *Le Québec face à la pluralité culturelle, 1977-1994: Un bilan documentaire des politiques*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1996, 491 p.

Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. New York : Routledge, 2002, 328 p.

Ignatieff, Michael. *La révolution des droits*. Montréal : Boréal, 2001, 141 p.

Juteau, Danielle. *L'ethnicité et ses frontières*. Coll. « Trajectoires sociales ». Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, 226 p.

Juteau, Danielle. *Les ambiguïtés de la citoyenneté au Québec*. Grandes Conférences Desjardins, Montréal : Programme d'études sur le Québec, 2000, 24 p.

Kenny, Michael. *The Politics of Identity*. Cambridge : Polity Press, 2004, 212 p.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2nd edition. New York : Oxford University Press, 2002, 497 p.

Kymlicka, Will. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. New York : Oxford University Press, 2001, 383 p.

Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*. Montréal : Boréal, 2001, 357 p.

Labelle, Micheline et Joseph J. Lévy. *Ethnicité et enjeux sociaux : le Québec vu par les leaders de groupes ethnoculturels*. Montréal : Liber, 1995, 377 p.

Labelle, Micheline et François Rocher avec la collaboration d'Ann-Marie-Field (sous la dir.). *Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace québécois*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, 2004. 223 p.

Levine, Marc V.. *The Reconquest of Montréal*. Philadelphie : Temple University Press, 1990, 285 p.

MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*. London : Duckworth, 1988, 410 p.

Maclure, Jocelyn. *Récits identitaires : le Québec à l'épreuve du pluralisme*. Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2000, 219 p.

Maclure, Jocelyn et Alain-G. Gagnon (sous la dir.). *Repères en mutation : Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*. Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2001, 435 p.

Marshall, Thomas Humphrey Marshall. *Citizenship and Social Class*. London : Pluto Press, 1992.

Noreau, Pierre et José Woehrling (sous la dir.). *Appartenances, institutions et citoyenneté*. Montréal : Wilson & Lafleur, 2005, 319 p.

Nootens, Geneviève. *Désenclaver la démocratie : des huguenots à la paix des braves*. Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2004, 168 p.

Oakes, Leigh et Jane Warren. *Language, citizenship and identity in Québec*. Basingstoke, Angleterre : Palgrave Macmillian, 2007, 260 p.

Palard, Jacques, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon (sous la dir.). *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*. Bruxelles et Sainte-Foy : P.I.E.-Peter Lang et Les Presses de l'Université Laval, 2006, 417 p.

Martin Pâquet. *Vers un ministère québécois de l'immigration, 1945-1968*. Ottawa : La Société historique du Canada, 1997, 29 p.

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge : Harvard University Press, 2000, 379 p.

Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York : Oxford University Press, 1997, 304 p.

Rawls, John. *Théorie de la justice*, Paris : Éditions du Seuil, 1987, 666 p.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press, 1996, 464 p.

Raz, Joseph. *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford : Clarendon Press, 1994, 390 p.

Renaut, Alain. *Qu'est-ce qu'un peuple libre?*. Paris : Bernard Grasset, 2005, 268 p.

Ripstein, Arthur. *Ronald Dworkin*. Coll. « Contemporary Philosophy in Focus », New York : Cambridge University Press, 2007, 186 p.

Sandel, Michael J. *Liberalism and its critics*. New York : New York University Press, 1984, 272 p.

Schnapper, Dominique. *La communauté des citoyens : Sur l'idée moderne de nation*. Paris : Gallimard, 1994, 228 p.

Schnapper, Dominique. *Qu'est-ce que la citoyenneté*. Coll. « Folio/Actuel », Paris : Gallimard, 2000, 320 p.

Semprini, Andrea. *Le multiculturalisme*. Coll. « Que sais-je? », Paris : Presses Universitaires de France, 1997, 128 p.

Seymour, Michel. *La nation en question*. Montréal : L'Hexagone, 1999, 206 p.

Simard, Carolle. *La place de l'autre : fonctionnaires et immigrants au Québec*. Saint-Laurent, Québec : Fides, 1998, 171 p.

Smith, Nicholas H.. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Coll. « Key Contemporary Thinkers », Cambridge : Polity, 2002, 285 p.

Spinner, Jeff. *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1994.

Soysal, Yasemin N. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago : University of Chicago Press, 1994, 244 p.

Stevenson, Garth. *Ex uno plures: federal relations in Canada: 1867-1896*. Montréal : McGill-Queen's University Press, 1993, 401 p.

Sunstein, Cass R. *The Partial Constitution*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1993, 414 p.

Taylor, Charles. *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal : Bellarmin, 1992, 150 p.

Taylor, Charles. *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 1992, 233 p.

Taylor, Charles. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion, 2001, 144 p.

Tully, James. *Une étrange multiplicité : Le constitutionalisme à une époque de diversité*. Coll. « Prisme », Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1999, 242 p.

Venne, Michel (sous la dir.). *Penser la nation québécoise*. Coll. « Débats » Montréal : Québec Amérique, 2000, 309 p.

Viroli, Maurizio. *Republicanism*. New York : Hill and Wang, 2002, 123 p.

Articles de périodique

Auclair, Jean. « Dépolitiser la question de la langue. Le point de vue de l'ASULF sur le rapport Larose ». *L'Action nationale*, vol. 91, no 10 (déc. 2001), p.9-14.

Bauböck, Rainer. « Cherishing diversity and promoting political community ». *Ethnicities*, vol.1, no 1 (2001), p.109-115.

Bohman, James. « Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict ». *Political Theory*, vol. 23, no 2 (1995), p.253-279.

Boran, Idil. « The Challenge of Choice: Liberal Theory and Public Education in Multilingual States ». *Theory and Research in Education*, vol.1, no 2 (2003), p.228-244.

Bouchard, Gérard. « La nation au singulier et au pluriel. L'avenir de la culture nationale comme « paradigme » de la société québécoise ». *Cahiers de recherche sociologique*, no 25 (1995), p.79-99.

Caldwell, Gary. « Immigration et la nécessité d'une culture publique commune ». *L'Action Nationale*, vol 78, no 8 (octobre 1988), p.705-711.

Dostaler, Gilles. « Néolibéralisme, keynésianisme et traditions libérales », *Cahiers d'épistémologie*, no 9803 (1998). [en ligne] <http://www.unites.uqam.ca/philo/pdf/9803.pdf> (page consultée le 25 janvier 2007).

Engeman, Thomas S. « Liberalism, Republicanism, and Ideology ». *The Review of Politics*, vol.55, no 2 (printemps 1993), p.331-343.

Fornet-Betancourt, Raúl. « Philosophical Presuppositions of Intercultural Dialogue ». *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, 1, (2000). [en ligne] <http://them.polylog.org/1/ffr-en.htm> (page consultée le 27 janvier 2008).

Forst, Rainer. « Foundations of a Theory of Multicultural Justice ». *Constellations*, vol.4, no 1 (1997), p.65-71.

Gagnon, Alain-G.. « Plaidoyer pour l'interculturalisme ». *Possibles*, vol.24, no 4, (automne 2000), p.11-25.

Gagnon, Alain-G. et Guy Lachapelle. « Québec Confronts Canada: Two Competing Societal Projects Searching for Legitimacy ». *Publius: The Journal of Federalism*, vol.26, no 3 (été 1996), p.177-191.

Gutmann, Amy. « Communitarian Critics of Liberalism ». *Philosophy and Public Affairs*, vol.14, no 3 (été 1985), p.308-322.

Harvey, Fernand. « L'ouverture du Québec au multiculturalisme (1900-1981) ». *Études canadiennes/Canadian Studies*, vol.21, no 2, (1986), p.219-228.

Harvey, Julien et Gary Caldwell. « Une culture publique commune ». *L'Action Nationale*, vol.84, no 6 (juin 1994), p.786-794.

Houle, François. « La communauté partagée. Patriotisme et sociétés pluralistes », *Politiques et Sociétés*, vol.20, no 1 (2001), p.97-122.

Jenson, Jane. « Fated to Live in Interesting Times: Canada's Changing Citizenship Regimes ». *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 30, no 4 (1997), p.627-644.

Jenson, Jane et Martin Papillon. « Challenging the Citizenship Regime: The James Bay Cree and Transnational Action ». *Politics and Society*, vol.28, no 2 (2000), p.245-264.

Jenson, Jane et Martin Papillon. « The Changing Boundaries of Citizenship. A Review and a Research Agenda ». *Réseau Canadien de Recherche en Politiques Publiques*, no 2096 (avril 2001), 65 p. [en ligne] <http://www.cprn.com/fr/doc.cfm?doc=182> (page consultée le 12 avril 2007).

Juteau, Danielle. « The Citizen Makes an Entrée: Redefining the National Community in Quebec ». *Citizenship Studies*, vol.6, no 4, (2002), p.441-458.

Karmis, Dimitrios et Jocelyn Maclure. « Two escape routes from the paradigm of monistic authenticity: post-imperialist and federal perspectives on plural and complex identities ». *Ethnic and Racial Studies*, vol.24, no 3 (mai 2001), p.361-385.

Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights? ». *Political Theory*, vol. 20, no 1 (février 1992), p.105-139.

Kymlicka, Will. « Liberal Individualism and Liberal Neutrality ». *Ethics*, vol.99, no 4 (juillet 1989), p.883-905.

Labelle, Micheline, François Rocher et Guy Rocher. « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés ». *Cahiers de recherche sociologique*, no 25, 1995, p.213-246.

Labelle, Micheline. « La pensée intellectuelle québécoise sur le multiculturalisme et l'interculturalisme ». *Canadian Ethnic Studies/Études ethnique au Canada*, à paraître, 2008.

Lamoureux, Diane. « L'autodétermination comme condition du multiculturalisme québécois ». *Politique et Sociétés*, no 28 (1995), p.53-69.

Larmore, Charles. « A Critique of Philip Pettit's Republicanism ». *Nous: Philosophical Issues*, vol. 11, (2001), p.229-243.

Lister, Michael. « 'Marshall-ing' Social and Political Citizenship : Towards a Unified Conception of Citizenship ». *Government and Opposition*, vol.40, no 4 (septembre 2005), p.471-491.

Markell, Patchen. « The Recognition of Politics: A Comment on Emcke and Tully ». *Constellations*, vol.7, no 4 (2000), p.496-506.

- Maclure, Jocelyn. « The Politics of Recognition at an Impasse? Identity Politics and Democratic Citizenship ». *Canadian Journal of Political Science*, vol.36, no 1 (mars 2003), p.3-21.
- Molinaro, Ines. « Contexte et intégration. Les communautés allophones au Québec ». *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol.2, no 2, (1999), p.102-124.
- Mouffe, Chantal. « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? ». *Social Research*, vol.66, no 3 (1999), p.755-756.
- Owen, David. « Political Philosophy in a Post-Imperial Voice: James Tully and the Politics of Recognition ». *Economy and Society*, vol.28, no 4 (novembre 1999), p.520-549.
- Parekh, Bhikhu. « What is multiculturalism ». [en ligne] <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm> (page consultée le 11 avril, 2007).
- Patten, Alan. « The Republican Critique of Liberalism ». *British Journal of Political Science*, vol. 26, no 1 (1996), p.25-44.
- Pestiau, Joseph. « Compte rendu de lecture ». *L'Action Nationale*, vol. 90, no 8 (octobre 2000), p.136-143.
- Rawls, John. « Justice as Fairness: Political not Metaphysical ». *Philosophy and Public Affairs*, vol.14, no 3 (1985), p.223-252.
- Renaud, Jean et al. « Ils sont maintenant d'ici! Les dix premières années au Québec des immigrants admis en 1989 ». *Les Cahiers du GRES*, vol.2, no 1 (automne 2001), p.29-40.
- Rocher, François. « Repenser le Québec dans un Canada multinational. Pour un modèle fonctionnel de la citoyenneté ». *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol.1, no 1, (1998), p.77-113.
- Seymour, Michel. « Le libéralisme, la politique de la reconnaissance et le cas du Québec », *Comprendre. Revue annuelle de philosophie et de sciences sociales*, no 1 (2000), p.119-138.
- Stears, Marc. « The Vocation of Political Theory : Principles, Empirical Inquiry and the Politics of Opportunity ». *European Journal of Political Theory*, vol.4, no 4, (2005), pp.325-350.
- Sunstein, Cass R.. « Beyond the Republican Revival ». *The Yale Law Journal*, vol.97, no 8, (juillet 1988), p. 1539-1590.
- Symons, Gladys L.. « The State and Ethnic Diversity: Structural and Discursive Change in Quebec's Ministère d'Immigration ». *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, vol.34, no 3, (2002), p.28-46.

Tamir, Yael. « Two Concepts of Multiculturalism ». *Journal of Philosophy of Education*, vol.29, no 2 (1995), p.161-172.

Thériault, Joseph Yvon. « La citoyenneté : entre normativité et factualité ». *Sociologie et sociétés*, vol.31, no 2 (automne1999), p.5-13.

Tremblay, Jean-François. « L'autonomie gouvernementale autochtone, le droit et le politique ». *Politique et Sociétés*, vol.19, no 2-3 (2000), p.133-151.

Tully, James. « Liberté et dévoilement dans les sociétés multinationales ». *Globe : Revue Internationale d'études québécoises*, vol. 2, no 2 (1999), p.13-36.

Tully, James. « La conception républicaine de la citoyenneté dans le cadre des sociétés multiculturelles et multinationales ». *Politique et sociétés*, vol. 20, no 1 (2001), p.123-146.

Yack, Bernard. « Multiculturalism and the Political Theorists ». *European Journal of Political Theory*, vol.1, no 1 (2002), p.107-119.

Young, Iris Marion. « Thoughts on Multicultural Dialogue », *Ethnicities*, vol.1, no 1 (2001), p.116-122.

Weinstock, Daniel. « La citoyenneté comme réponse aux problèmes du pluralisme des sociétés modernes » dans *Les enjeux de la citoyenneté. Un bilan interdisciplinaire*. Laboratoire de recherche, « Immigration et métropole », juin 1998 (document interne), p.75-95. [en ligne]
http://im.metropolis.net/research-policy/research_content/doc/working.pdf (page consultée le 15 février 2006).

Chapitres de livre

Balthazar, Louis. « Les nombreux visages du nationalisme au Québec ». Dans Alain-G. Gagnon (sous la dir.). *Québec : État et société*. Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 1994, p.23-40.

Benhabib, Seyla. « Civil Society and the Politics of Identity and Difference in a Global Context ». Dans Neil J. Smelser et Jeffrey C. Alexander (sous la dir.). *Diversity and Its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*. Princeton : Princeton University Press, 1999, p.293-312.

Berlin, Isaiah. « Two Concepts of Liberty ». Dans Robert E. Goodin et Philip Pettit (sous la dir.). *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Oxford : Blackwell, 2001, p.391-417.

Black, Jerome et David Hagen. « Québec Immigration Politics and Policy: Historical and Contemporary Perspectives ». Dans Alain-G. Gagnon (sous la dir.). *Québec : State and Society*, 2^e édition, Scarborough : Nelson Canada, 1993, p.280-303.

Cardinal, Linda. « Droits, langue et identité. La politique de la reconnaissance à l'épreuve de la judiciarisation ». Dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon (sous la dir.). *Repères en mutation : Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*. Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2001, p.269-294.

Carens, Joseph H.. « Immigration, Political Community, and the Transformation of Identity : Quebec's Immigration Politics in Critical Perspective ». Dans Joseph H. Carens (sous la dir.). *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*. Montréal-Kingston : McGill-Queen's University Press, 1995, p.20-81.

Dallmayr, Fred. « Democracy and Multiculturalism ». Dans Seyla Benhabib (sous la dir.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton : Princeton University Press, 1996, p.278-294.

Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino. « Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté ». Dans Alain-G. Gagnon, (sous la dir.). *Québec : État et société*. tome 2, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2003, p.413-436.

Gagnon, Bernard. « Normes et valeurs de la citoyenneté selon la politique québécoise d'intégration des immigrants ». Dans Jacques Palard, Alain Gagnon et Bernard Gagnon (sous la dir.). *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*. Bruxelles et Sainte-Foy : P.I.E.-Peter Lang et Les Presses de l'Université Laval, 2006, p.119-143.

Galeotti, Anna Elisabetta. « Neutrality and Recognition ». Dans Richard Bellamy et Martin Hollis (sous la dir.). *Pluralism and Liberal Neutrality*. Portland : Frank Cass, 1999, p.37-53.

Gourdeau, Éric. « Le Québec et la question autochtone ». Dans Alain-G. Gagnon (sous la dir.), *Québec : État et sociétés*, Montréal : Québec-Amérique, 1994, p.329-355.

Habermas, Jürgen. « Citizenship and National Identity ». Dans Ronald Beiner (sous la dir.). *Theorizing Citizenship*. Albany : State University of New York Press, 1995, p.255-281.

Harvey, Fernand. « Communauté culturelles et multiculturalisme ». Dans Jean-Michel Lacroix et Fulvio Caccia (sous la dir.). *Métamorphoses d'une Utopie*. Montréal et Paris, Éditions Triptyque et Presses de la Sorbonne nouvelle : 1992, p.159-170.

Juteau, Danielle, Marie McAndrew et Linda Pietrantonio. « Multiculturalism à la Canadian and Intégration à la Québécoise. Transcending their Limits ». Dans Rainer Bauböck et John Rundelle (sous la dir.). *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*. Aldershot : Ashgate, 1998, p.95-110.

Karmis, Dimitrios. « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours ». Dans Alain-G. Gagnon (sous la dir.). *Québec : État et société*. tome 2, Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2003, pp.85-116.

Labelle, Micheline et François Rocher. « Pluralisme national et souveraineté au Canada : Luttres symboliques autour des identités collectives ». Dans Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon, *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bruxelles et Sainte-Foy : P.I.E.-Peter Lang et Les Presses de l'Université Laval, 2006, p. 145-168.

Labelle, Micheline. « De la culture publique commune à la citoyenneté : ancrages historiques et enjeux actuels ». Dans Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (sous la dir.). *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2008, p.19-43.

Labelle, Micheline. « La politique de la citoyenneté et de l'interculturalisme au Québec ». Dans Hélène Greven-Borde et Jean Tournon (sous la dir.), *Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme*. Montréal : L'Harmattan, 2000, p.269-294.

Lamoureux, Diane. « La citoyenneté : de l'exclusion à l'inclusion ». Dans Dominique Colas, Claude Emeri et Jacques Zylberberg (sous la dir.). *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991, p.53-68.

Pocock, J.G.A... « The Ideal of Citizenship since Classical Times ». Dans Gershon Shafir (sous la dir.). *The Citizenship Debates*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1998, p.31-41.

Popa, Bogdan. « Political Liberalism vs. Comprehensive Liberalism: The Problem of Gender Equality and the Limits of Reasonable ». Dans Mihaela Frunza et Theodora-Eliza Vacarescu (sous la dir.). *Gender and the (Post) "East"/"West" Divide*. Cluj-Napoca : Limes, 2004.

Renault, Emmanuel. « Entre libéralisme et communautarisme : une troisième voie? ». Dans Emmanuel Renault et Yves Sintomer (sous la dir.). *Où en est la théorie critique aujourd'hui?*. Coll. « Recherches », Paris : La Découverte, 2003, p.251-268.

Rocher, François. « Fédéralisme canadien et culture(s) publique(s) commune(s) : le casse-tête du pluralisme identitaire ». Dans Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (sous la dir.). *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2008, p.114-163.

Rocher, Guy. « Droits fondamentaux, citoyens minoritaires, citoyens majoritaires ». Dans Michel Coutu, Pierre Bosset, Caroline Gendreau et Daniel Villeneuve. (sous la dir.). *Droits fondamentaux et citoyenneté, une citoyenneté fragmentée, limitée illusoire?*. Montréal : Thémis, 2000, p.24-41.

Sandel, Michael J.. « The Procedural Republic and the Unencumbered Self ». Dans Robert E. Goodin et Philip Pettit (sous la dir.). *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Oxford : Blackwell, 2001, p.247-255.

Taylor, Charles. « Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate ». Dans Nancy L. Rosenblum (sous la dir.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge : Harvard University Press, 1989, p.159-182.

Tully, James. « Identity Politics ». Dans Terence Ball et Richard Bellamy (sous la dir.). *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000, p. 517-533.

Tully, James. « Introduction ». Dans Alain-G. Gagnon et James Tully (sous la dir.). *Multinational Democracies*. New York : Cambridge University Press, 2001, p.1-33.

Walzer, Michael. « Commentaire ». Dans Charles Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion, 2001, p.131-136.

Weinstock, Daniel. « Les « identités » sont-elles dangereuses pour la démocratie? ». Dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon (sous la dir.). *Repères en mutation : Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*. Coll. « Débats », Montréal : Québec Amérique, 2001, p.227-250.

Young, Iris Marion. « Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship ». Dans Robert E. Goodin et Philip Pettit (sous la dir.). *Contemporary Political Philosophy : An Anthology*. Oxford : Blackwell, 2001, p.256-272.

Thèses de doctorat

Marhraoui, Azzeddine. *Nationalisme et diversité ethnoculturelle au Québec (1990-2000) : divergences et convergences à propos du projet de citoyenneté québécoise*. Thèse, Montréal : Université du Québec à Montréal, 2004, 431 f.

Communication scientifique

Carens, Joseph H.. « Fear vs. Fairness: Migration, Citizenship, and the Transformation of Political Community ». Texte présenté à l'Université de Toronto dans le cadre des travaux des GTRC-GDE, 2 novembre 2006.

Documents officiels et gouvernementaux

Canada. Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. *Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, volume 3a. "le monde du travail", Tableau 5 «Revenu moyen du travail des salariés masculins, classés d'après l'origine ethnique - Québec, 1961», R. Duhamel Ottawa : Ottawa, 1967-1970, p.23.

Conseil des relations interculturelles. *Un Québec pour tous ses citoyens : Les défis actuels d'une démocratie pluraliste*. (version abrégée), Québec : Bibliothèque nationale du Québec, 1997, 39 p.

Conseil des relations interculturelles du Québec. « De l'immigration à la diversité : le cheminement du Québec ». Document de réflexion présenté par le Conseil des relations interculturelles du Québec à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 31 mai 2007, p.4. Disponible en ligne au : <http://www.conseilinterculturel.gouv.qc.ca/DocumentLibrary/UploadedContents/CmsDocuments/Immigration%20%C3%A0%20la%20diversit%C3%A9%20CRI.doc> (page consultée le 26 novembre 2007).

Cour Suprême du Canada. *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 CSC 6, [2006] 1 R.C.S. 256. Disponible en ligne au : <http://scc.lexum.umontreal.ca/fr/2006/2006csc6/2006csc6.html>

Québec. Comité ministériel permanent du développement culturel. *La politique québécoise du développement culturel*. Québec : Comité ministériel permanent du développement culturel, 1978, 2 vol.

Québec. Ministère des communautés culturelles et de l'immigration. *Autant de façons d'être Québécois : Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*. Québec : Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1981, 77 p.

Québec. Ministère des communautés culturelles et de l'immigration. *Déclaration du gouvernement du Québec sur les relations interethniques et interraciales*. Québec : Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1986, 1 feuillet.

Québec. Ministère des communautés culturelles et de l'immigration. *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration d'intégration*. Québec : Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1990, 88 p.

Québec. Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration. *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration*. Québec : Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration, 2000, 50 p.

Québec. Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec. *Le Français, une langue pour tout le monde*. Québec : Bibliothèque Nationale du Québec, 2001, 285 p.

Québec. Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration. *Des valeurs partagées, des intérêts communs : pour assurer la pleine participation des Québécois des communautés culturelles au développement du Québec*. Montréal : Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration. 2004, 135 p.

Renaud, Jean et Tristan Cayn. « Un emploi correspondant à ses compétences? Les travailleurs sélectionnés et l'accès à un emploi qualifié au Québec ». Montréal : Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, 2006, 53 p.

Statistique Canada. *Les immigrants sur le marché du travail en 2006: premiers résultats de l'Enquête sur la population active du Canada*. Ottawa : Ministère de l'Industrie, 2007.

Articles de journaux

Ancil, Pierre. « Immigration : La FTQ doute de Québec ». *La Presse* (Montréal), jeudi 28 février 1991, p.A13.

April, Pierre. « Les communautés culturelles endossent la politique de francisation de l'immigration ». *La Presse* (Montréal), jeudi, 21 février 1991, p.B8.

Cauchy, Clairandrée. « Adoption d'une motion contre l'établissement de tribunaux islamiques : Les musulmans se sentent discriminés par l'Assemblée Nationale du Québec ». *Le Devoir* (Montréal), jeudi, 15 septembre 2005, p. A4.

Elkouri, Rima. « Citoyenneté québécoise : Un projet rassembleur ou porteur d'exclusion ». *La Presse* (Montréal), samedi, 25 août 2001, p.B1.

Gagnon, Alain-G.. « Plaidoyer pour une commission nationale sur la citoyenneté québécoise ». *Le Devoir* (Montréal), vendredi, 15 juin 2001, p.A9.

Gruda, Agnès. « Immigration : toutes les pièces du puzzle ». *La Presse* (Montréal), jeudi, 6 décembre 1990, p.B2.

Lisée, Jean-François. « Citoyenneté : un geste majeur et structurant ». *La Presse* (Montréal), 15 octobre 2001, p.A19.

Lisée, Jean-François. « Citoyenneté interne – Les exemples scandinave, français, suisse et...canadien ». *Le Devoir* (Montréal), Idées, mardi, 23 octobre 2007, p.A9.

Maclure, Jocelyn. « Commission nationale sur la citoyenneté : Pour une politique des relations civiques ». *Le Devoir* (Montréal), Idées, mercredi, 8 août 2001, p.A7.

Plusieurs signataires. « Une motion à retirer ». *Le Devoir* (Montréal), jeudi, 15 septembre 2005, p.A6.

Tasso, Lily. « Réactions positives à l'énoncé de la politique d'immigration du Québec ». *La Presse* (Montréal), mercredi, 5 décembre 1990, p.A2.

Venne, Michel. « Citoyen ou loyal sujet? ». *Le Devoir* (Montréal), vendredi, 22 septembre 2000, p.A8.